# Celsus und Origenes

## Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung

nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus

Eine Studie zur Religions- und Geistesgeschichte
des 2. und 3. Jahrhunderts

von

Anna Miura-Stange
Lic. theol.

BR
65
068
M58
1926
GTU
Storage

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen
1926

## Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

**Die Beiheftreihe ist dazu bestimmt, größere Abhandlungen aus den von der ZNW gepflegten Gebieten zu bringen, da die Zeitschrift selbst nur kürzere Aufsätze aufnehmen kann.**

1. **Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium.** Eine Untersuchung von Priv.-Doz. Lic. **Martin Werner** in Bern. 224 Seiten. 1923. 6 Mark

2. **Die formgeschichtliche Methode.** Eine Darstellung und Kritik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des synoptischen Problems von Lic. **Erich Fascher** in Göttingen. 240 Seiten. 1924. 7 Mark

3. **Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf** in den ersten zwei Jahrhunderten. Von Priv.-Doz. Dr. theol. **Julius Wagenmann** in Heidelberg. 239 Seiten. 1926. 8 Mark

---

# Apostel und Jünger

Eine quellenkritische und geschichtliche Untersuchung über die Entstehung des Christentums

von

**Roland Schütz**

D. Dr., a. o. Prof. in Kiel

Großoktav — 126 Seiten — 1921 — 2.50 M.

---

# Paulus und die Urgemeinde

Zwei Abhandlungen

von

**Lyder Brun** und **Anton Fridrichsen**

## Apostelkonzil und Aposteldekret

von **Lyder Brun**, Professor in Oslo

## Die Apologie des Paulus Gal. I

von **Anton Fridrichsen**, Dozent in Oslo

Großoktav — 78 Seiten — 1921 — 1.50 M.

# Celsus und Origenes

## Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung

nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus

Eine Studie zur Religions- und Geistesgeschichte
des 2. und 3. Jahrhunderts

von

Anna Miura-Stange
Lic. theol.

Pacific School of Religion Berkeley, Calif.

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY 1962

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen
1926

BR
65
.G6 M58
1926

QE
M698

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

herausgegeben von Professor D. Hans Lietzmann in Berlin

Beiheft 4

Alle Rechte vorbehalten

# Vorwort

von

Prof. D. **v. Harnack**

Der nachstehenden Arbeit der Frau Miura-Stange habe ich folgendes vorauszuschicken:

Die Anregung zu der Untersuchung habe ich der Verfasserin in meinem Seminar gegeben; sie hat mehrere Jahre in voller Selbständigkeit an ihr gearbeitet, sie im Jahre 1924 abgeschlossen und der Berliner Fakultät als Lizentiatenschrift vorgelegt. Bald darauf verheiratete sich die Verfasserin nach Japan; sie übergab mir das Manuskript mit der Bitte, für die Drucklegung Sorge zu tragen, da die Verhältnisse es ihr nicht möglich machten, noch einmal zu der Arbeit zurückzukehren und die Publizierung selbst zu übernehmen. Ich habe dieser Bitte gerne entsprochen, und Professor D. Karl Schmidt hat mich bei ihrer Erfüllung freundlichst unterstützt.

Die Verfasserin hat mir das Recht erteilt, Korrekturen an der Arbeit, wenn ich solche für notwendig halten würde, vorzunehmen; aber ich habe von diesem Rechte nur in bezug auf stilistische Härten und Äußerlichkeiten Gebrauch gemacht, auch darauf verzichtet, die spärliche neueste Literatur heranzuziehen. Daher ist die treffliche Ausgabe des Celsus von Otto Glöckner (Bonn 1924) unberücksichtigt geblieben. Ein Nachteil wird der Arbeit, soviel ich sehe, daraus kaum erwachsen, zumal da auch Glöckner bei seiner Herstellung des Textes mit Koetschau gegen Wendland die Codices und nicht die Philokalia bevorzugt hat.

Die Kritik wird sich, so hoffe ich, davon überzeugen, daß die Verfasserin das große Problem »Celsus—Origenes« nahezu abschließend behandelt hat, und daß die Ergebnisse der Arbeit für die richtige Würdigung des Origenes und des alten Christentums ebenso bedeutend sind wie für die des Celsus und der Weltanschauung, die er vertritt.

Berlin, im Juli 1926.

# Inhaltsverzeichnis

Seite

Einleitung: Das eine entscheidende Nein des Origenes . . . . . 1

## I. Hauptteil

**A. Der gemeinsame Haupttypus der Apologie des Origenes und der Schrift des Celsus** . . . . . 4

1. Die Weite des Rahmens . . . . . 4
2. Gemeinsame Züge ihres Eklektizismus . . . . . 5
3. Die Fülle der Zitate bei beiden . . . . . 11
4. Die Vergleiche bei beiden . . . . . 12
5. Der durch die verschiedene Abfassungszeit bedingte Unterschied . 14

**B. Charakteristik der Polemik des Celsus und Origenes** . . 16

I. Die Polemik des Celsus . . . . . 16
   a) Ein Beispiel für seine Polemik . . . . . 17
   b) Zwei Richtigstellungen . . . . . 20
      1. Seine verdächtige Zurückhaltung des Urteils gegenüber der heidnischen Volksreligion . . . . . 20
      2. Die indirekt mildere, zum Teil achtungsvolle Beurteilung des Christentums . . . . . 21

II. Die Polemik des Origenes . . . . . 25
   a) Das Ausspielen mehrerer Antworten . . . . . 25
   b) Der Kulturkampf des Origenes . . . . . 27
      1. Der Kampf gegen Celsus . . . . . 28
      2. Der Kampf gegen die eigene Kirche . . . . . 30
      3. Der Kampf gegen die Schrift . . . . . 33

**C. Verschiedenheit des Ausgangspunktes und der Betonung bei Origenes und Celsus** . . . . . 36

I. Kurze Charakteristik der Weltanschauung des Celsus 36
   Hauptinteresse: Gott (der deus internus; der philosophische Gott; der Imperator-Gott; der gerechte Gott; der resignierende Mensch)

II. Die entgegengesetzte Einstellung des Origenes . . . 43
   1. Die Stimmung ist eine völlig andere . . . . . 43
      Der tiefe Eindruck des Origenes vom Christentum: das Liebesgebot Jesu . . . . . 44
   2. Der andere Ausgangspunkt des Origenes: Die Philanthropie und Pädagogie Gottes . . . . . 47

Seite

III. Der durch die Einordnung Christi in der Theologie des Origenes bedingte Unterschied zu Celsus ist nicht so bedeutend, als man erwarten könnte . . . . . 50

**D. Die gemeinsame allegorische Methode** . . . . . 54

## II. Hauptteil

**A. Die Übereinstimmung des Origenes und Celsus in der Theologie** . . . . . 59

I. Der philosophische Gottesbegriff . . . . . 59

Der Einfluß neuplatonischer Mystik auf Origenes und Celsus . . 64

II. Gott, der Schöpfer aller Dinge . . . . . 69

Die Einschränkungen des Begriffs: Schöpfer . . . . . 71

1. durch den Begriff des ausgeschlossenen Widernatürlichen . 71

2. durch den Begriff des Bösen . . . . . 72

Willensfreiheit bei Origenes . . . . . 76

3. durch die Materie . . . . . 82

**B. Die Übereinstimmung des Origenes und Celsus in der Kosmologie, Psychologie und Anthropologie** . . . . . 84

I. Fall, Reinigung und Aufstieg der Seelen . . . . . 85

II. Der kosmische Beamtenstaat des Celsus . . . . . 89

Die Gestirne . . . . . 89

Die Verwaltung Gottes . . . . . 90

1. Die Epimeleten . . . . . 91

2. Die Könige . . . . . 92

3. Die große Klasse der Dämonen . . . . . 93

III. Origenes . . . . . 94

1. Die enge Verbindung seiner Kosmologie, Anthropologie und Psychologie . . . . . 94

2. Die biblische Bereicherung der Kosmologie des Origenes . . 95

3. Die Auseinandersetzung des Origenes mit der heidnischen Kosmologie . . . . . 97

(Gestirne S. 97; Auseinandersetzung zwischen Dämonen und Engeln S. 99)

Der Dämon Jesus . . . . . 102

**C. Die Stellung des Origenes und Celsus zur Magie** . . . 104

I. Celsus . . . . . 104

II. Origenes . . . . . 105

Beschwörungszauber, Astrologie, Träume, Engelerscheinungen . . 107

Namenzauber . . . . . 108

**D. Monotheismus und Polytheismus** . . . . . 113

I. Celsus . . . . . 114

II. Origenes . . . . . 115

**E. Der Streit um die Teleologie** (Kritik der Schrift von A. Kind, Teleologie und Naturalismus, usw., 1875) . . . . . 119

Seite

## III. Hauptteil

**Gemeinsame Anschauungen innerhalb der mythischen Religionsstufe** . . . . . 125

**A. Das Versagen des Origenes in seiner Widerlegung des Celsischen Angriffs auf den Gottessohn** . . . . . 125

I. Ein langer widerspruchsvoller Vorbau . . . . . 126

II. Die Klage des Origenes über die Evangelien und das Abschieben des Beweises auf die Juden und auf Celsus . . . . . 133

**B. Die Mischung von Rationalismus und Aberglaube bei Origenes und Celsus** . . . . . 135

Die Wunder . . . . . 138

Die Weissagungen . . . . . 138

**C. Der populäre Gott** . . . . . 141

I. Der Begriff des populären Gottes . . . . . 141

II. Ein gemeinsamer Vorbehalt . . . . . 142

Das antike Heroenideal . . . . . 143

Der Wundergott (die Lehre von den verschiedenen Gestalten Jesu bei Origenes) . . . . . 146

Der Heiland und der Erlöser . . . . . 155

Der Gesetzgeber . . . . . 157

Die scharfe Kritik Jesu von seiten des Origenes . . . . . 158

**Schlussbetrachtung** . . . . . 161

# Benutzte Literatur.


RE³ XIV, S. 467 ff. Preuschen, Origenes (Literaturangabe).
RE³ III, S. 772 ff. Neumann, Celsus (Literaturangabe).
Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV Sp. 1028 ff. Harnack, Origenes.
— — I Sp. 1606/7. Preuschen, Celsus.
Mosheim, Origenes 8 Bücher wider Celsus, Hamburg 1745.
Baur, Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 1859.
v. Engelhardt, Celsus oder die älteste Kritik biblischer Geschichte und christlicher Lehre . . . Dorpater Zeitschr. f. Th. u. K., 11. Bd. 1869.
Denîs, Philosophie d'Origène, 1884.
Redepenning, Origenes, 1841—1846, 2 Bde.
Knittel, Origenes' Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, ThQS 1872.
Lang, Über die Leiblichkeit des Vernunftwesens bei Origenes, Leipzig 1892.
Schüler, Die Vorstellungen von der Seele bei Plotin und Origenes, ZThK X 1900.
Keim, Celsus' wahres Wort, Zürich 1873.
Kind, Teleologie und Naturalismus in der altchristlichen Zeit. Der Kampf des Origenes gegen Celsus um die Stellung des Menschen in der Natur, Jena 1875.
Dazu:
Harnack, ThLZ 1876, S. 189. 190.
Aubé, Histoire des persécutions de l'église. La polémique païenne à la fin du II^e siècle, Paris 1878. Dazu
Overbeck, ThLZ 1878, S. 532—536.
Heine, Über Celsus' ἀληθὴς λόγος. Philologische Abhandlungen, Martin Hertz dargebracht. Berlin 1888, S. 197—214.
Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche, 1890.
Kötschau, Die Gliederung des ἀληθὴς λόγος des Celsus, JprTh XVIII, 1892, S. 604—632.
Patrick, The apology of Origen in reply to Celsus, Edinburgh and London 1892.
Dazu:
Kötschau, ThLZ 1893, S. 449—452.
Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums ³, 1915; speziell: Bd. 1, S. 473 ff.
Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig und Berlin 1907.
Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 1910.
Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 1903.
Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910.

Vor allem benutzt:

Harnack, Dogmengeschichte I ⁴, 1909.
Zeller, Philosophie der Griechen ⁵, Leipzig 1880.

Daneben:

Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums ⁹, Berlin 1903.
Gomperz, Griechische Denker ², Leipzig 1903.

## Einleitung.

### Das eine entschiedene Nein des Origenes.

Unser Thema basiert auf der schon von Porphyrius erkannten Spannung zwischen der Weltanschauung und dem Leben des O.[1]. Während es in folgendem unsere Hauptaufgabe sein wird, in seiner Weltanschauung die Annäherung an C., d. h. an das gebildete Heidentum seiner Zeit, nachzuweisen, sei einleitend sofort das Ziel unserer Behandlung unter die eine wichtige Voraussetzung gestellt: Folgerungen aus der gemeinsamen Weltanschauung, die an dem offiziellen Verhalten der Christen, ihrer schroffen Stellung zum Heidentum, etwas ändern könnten, kennt O. nicht. Im Gegenteil, je größer die geistige Verwandtschaft wird, desto entschiedener zieht O. praktisch die Schranken.

So ist es möglich, daß eine Apologie, die fast durchweg vermittelnd, eingehend, Verständnis suchend sich an das Heidentum wendet, plötzlich im Ton völlig umschlagend, mit äußerster Schärfe und Unzweideutigkeit sich zur Wehr setzt, wenn es einen Kompromiß mit heidnischer Lebensgestaltung gilt. Das Verhalten des O. ist in diesem Falle gerade umgekehrt zu dem des C. Während dieser, entschieden und zielsicher in seiner Polemik, uns am Ende durch die Unsicherheit und Halbheit seiner eigentlichen Forderung überrascht (Aufgabe des übernationalen Religionsbegriffes und Anerkennung des Staatskultus), die er erst spät nur und fast entschuldigend vorbringt, die er nicht einmal eindeutig zu formulieren wagt, so umgekehrt O. — unsicher und zuweilen zweideutig, wenn es den Unterschied zu den Lehrmeinungen der Griechen festzustellen gilt, strafft er sich und wird ganz Sicherheit und Energie, sowie die Grenze des Handelns berührt wird. Schon der ernste Ton, den er in seiner Apologie festhält, ist eine Tat, durch die er sich von C. unterscheiden will. Dessen hochmütiger, selbstherrlicher Gebahrung setzt er seine nicht immer gerechten,

[1] Bei Euseb. Hist. eccl. VI 19, 7: κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θείου δόξας Ἑλληνίζων . . .

aber immer würdigen Ausführungen entgegen — nicht ohne Absicht beginnt jedes Buch mit einem Gebet!

Vor allem ist es das Hauptanliegen des C., das bei O. der schärfsten Ablehnung begegnet. Wenn der Heide jedes Volk an seine vaterländischen Sitten von altersher gebunden wissen will — doch wohl kaum mit voller Überzeugung: die Sitten menschenfressender Skythen und Kallatier (5 34), wie er sie selbst zitiert, können ihn nicht im Ernst an seinem Grundsatze festhalten lassen —, wenn er zu verhandeln sucht: was schadet es denn, wenn man das auch tut (8 21. 24), die Feste mitmacht, Dämonen dient usw., so schneidet O. alle Halbheiten, alle Vermittlungsversuche ab und gibt mit rücksichtsloser Offenheit sein politisches Bekenntnis, das man nicht anders als revolutionär bezeichnen kann. Mosheim, dem O. nicht leicht zuviel tut, weicht entsetzt zurück: „Wie hart und verdächtig lautet dieses!" (S. 17.) Und wirklich möchte die Stelle 1 1, bei einem sonst so milden, Kultur vermittelnden Christen ihresgleichen suchen: die Gesetze des Staates werden zu skythischen Gesetzen, und wie die recht handeln, die heimliche Versammlungen abhalten, um einen Tyrannen zu beseitigen, so auch die Christen:

. . . οὕτως παρ' ἀληθείᾳ δικαζούσῃ οἱ νόμοι τῶν ἐθνῶν, οἱ περὶ ἀγαλμάτων καὶ τῆς ἀθέου πολυθεότητος, νόμοι εἰσὶ Σκυθῶν καὶ εἴ τι Σκυθῶν ἀσεβέστερον. οὐκ ἄλογον οὖν συνθήκας παρὰ τὰ νενομισμένα ποιεῖν τὰς ὑπὲρ ἀληθείας. ὥσπερ γὰρ, εἰ ὑπὲρ τοῦ τύραννον προλαβόντα τὰ τῆς πόλεως ἀνελεῖν συνθήκας τινὲς κρύβδην ἐποιοῦντο, καλῶς ἂν ἐποίουν· οὕτω δὴ καὶ Χριστιανοὶ, τυραννοῦντος τοῦ παρ' αὐτοῖς καλουμένου διαβόλου καὶ τοῦ ψεύδους, συνθήκας ποιοῦνται παρὰ τὰ νενομισμένα τῷ διαβόλῳ κατὰ τοῦ διαβόλου καὶ ὑπὲρ σωτηρίας ἑτέρων, οὓς ἂν πεῖσαι δυνηθῶσιν ἀποστῆναι τοῦ ὡσανεὶ Σκυθῶν καὶ τυράννου νόμου.

Ist C.s ausschlaggebendes Interesse ein politisches, gilt seine letzte Sorge nicht der Religion, sondern dem Staate, so ist O. diesem völlig entfremdet[1], in Wahrheit freilich, weil er schon dem neuen Staate im Staate dient. Für ihn kämpft er, organisiert er und erobert für ihn die Kultur der Vergangenheit[2].

8 75: ἡμεῖς δὲ ἐν ἑκάστῃ πόλει ἄλλο σύστημα πατρίδος κτισθὲν λόγῳ θεοῦ ἐπιστάμενοι . . . καὶ οἱ καλῶς ἄρχοντες ἡμῶν βιασθέντες ὑπάρχουσι,

[1] 5 37 konfrontiert O. das geschriebene (politische) Gesetz mit dem Naturgesetz, d. h. Gottes Gesetz.

[2] 5 27. 28 weist er auf die Verwirrung hin, die nach der antiken Religionsauffassung in bezug auf den Begriff der Frömmigkeit entsteht.

τοῦ μεγάλου βασιλέως ἀναγκάζοντος . . . καὶ εἰ ἄρχουσιν οἱ καλῶς ἄρχοντες ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῆς κατὰ θεὸν πατρίδος (λέγω δὲ τῆς ἐκκλησίας) . . . καὶ ἄρχουσι κατὰ τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ προστεταγμένα, οὐδὲν παρὰ τοῦτο μολύνοντες τῶν θετῶν νόμων.

Angst einer mit dem Bestehenden verklammerten Seele auf seiten des C., Triumph der Befreiung auf seiten des O.! Je innerlich haltloser das aufgeklärte Heidentum dem überlebten antiken Religionsbegriff gegenübersteht, desto größer wird die Furcht vor der Umwälzung des Bestehenden, desto gefahrdrohender die so ungeheuren wie unsinnigen, von keinem Logos zu bändigenden Energieentladungen der Christen. Die Angst steigert sich in C. bis zu paradoxer Verzerrung der geschichtlichen Erscheinung dieser unheimlichen Gemeinschaft und ihres Stifters: Vaterlandslosigkeit und Aufruhr ist ihr Charakteristikum. Als Revolutionäre handelten die Hebräer an den Ägyptern (3 7), die Christen an den Juden (3 9. 10), die Sekten wieder an den Christen, die Krönung allen Aufruhrs aber ist Jesus der „ἀρχηγέτης τῆς στάσεως" (8 14). Er bringt das Letzte: Aufruhr gegen den eigenen Vater, gegen den höchsten Gott, in der von C. entstellten Auslegung des Gebotes: du sollst nicht zwei Herren dienen (8 14. 15), d. h. du sollst nicht mehr Gott dem Vater dienen, sondern nur noch mir dem Sohn. Unheimlich ist der Eindruck, den das so gänzlich unantike, unpolitische Wesen der Christen auf den Heiden macht: unterirdisch wühlend (1 1), vom Staate verboten, in ihrem Zusammenschluß stärker als Eide (3 14). Keine Lehre, kein Mensch hält sie zusammen, ein Zauber ist es, ein Name, den selbst die in ihren Lehren entfernteste Sekte nicht lassen will (3 12). Vor allem aber spiegelt sich die Angst des C. in der Wiedergabe einer so grotesken Legendenbildung wie 8 71 über die Absichten der neuen Rasse, nämlich in der phantastisch übertriebenen, nicht ganz verständlichen Ausmalung des Schicksals einer Reihe, eines nach dem andern, von den Christen zugrunde gerichteter Staaten. Von dieser verzerrenden Einstellung aus gesehen, gäbe es nur eine Antwort für den Staat: Ausrottung (8 55)!

Und O.? Seine Entgegnung dürfte den C. wohl kaum beruhigt haben.

In genialer Umbildung des von C. selbst benutzten Völkerengelmythus unter Hinzunahme philosophischer Spekulationen über die bevorzugten Völker des Ostens, d. i. der Sonne, was tut er? — er sanktioniert den Aufruhr Israels (5 80 ff.) von An-

beginn, sanktioniert den Aufrührer Jesus und setzt den Aufruhr selbst mitten hinein in den Heilsplan Gottes. Ja, schallt es dem C. entgegen, alle Völker verloren nach dem Turmbau zu Babel ihre Sprache, nur das Volk im Osten nicht! Alle Völker bekamen ihren Völkerengel, nur ein Volk nicht: Israel blieb unter Gottes eigener Herrschaft! Jedem Volk und Völkerengel war Sitte und Grenze gesetzt, aber der da kam am Ende zum Volk des Lichts, des Ostens, war mehr denn alle Völkerengel. Ihm ist keine Grenze gesetzt, und er raubt fortan seine Untertanen aus allen Staaten.

5 32: ἐπεὶ δεδύνηται ἀπὸ τῆς πάντων μερίδος ἐπιλέκτους λαβὼν· ἀποστῆσαι μὲν αὐτοὺς τῶν ἐπὶ κολάσει παρειληφότων, προσαγαγεῖν δὲ νόμοις . . . Und dieser Triumpfhymnus hat 5 33 noch seine Fortsetzung!

# I. Hauptteil.

Die schroffe Kluft ihres verschiedenen offiziellen Bekenntnisses wird nun überbrückt durch die gemeinsame Weltanschauung beider Gegner. Die übereinstimmenden Grundzüge derselben festzustellen ist darum besonders nötig, weil beide in Kampfesstellung, O. wie C., echt antik mit allen Künsten der Polemik ein überwiegendes Interesse daran haben, die Verschiedenheit ihrer Anschauung hervorzukehren.

## A. Der gemeinsame Haupttypus der Apologie des Origenes und der Schrift des Celsus.

Zunächst drängt sich uns bei einem orientierenden Überblicke die Gemeinsamkeit auf, die beiden Schriften gegeben ist durch ihre Zeit, deren Kennwort Synkretismus heißt. Dieser stellt sich bei O. und C. speziell auf philosophischem Gebiet als Eklektizismus dar unter Hinneigung zum Neuplatonismus und spricht sich material wie formal aus: einmal in der Auslegung und dem Reichtum des Stoffgebietes, zum anderen in der Art der Aneignung wie der polemischen Benutzung desselben. Demnach

**1. in der Weite des Rahmens,** den C. gespannt hat. O. konnte diesen darin nicht überbieten. Nur in sich anpassender Vertiefung

und Angleichung an den alles wissenden und alles vergleichenden C. vermochte er seine ebenbürtige Bildung zu erweisen. Die Menschen dieser Zeit, soweit sie zur Bildungsschicht gerechnet werden wollen, fühlen sich verpflichtet, verschiedenste Kenntnisse, Humanität und Weitblick aufzuzeigen. Selbstverständlich hat man Länder gesehen, Sitten der Völker beobachtet, möglichst alle Wissenschaften und Künste studiert[1]. Das stolze οἶδα πάντα des C. ist überhaupt der mehr oder weniger aufdringlich entgegentretende Zeitcharakter[2].

In bezug auf die stoffliche Belastung, die dieser übersättigten Kulturperiode an sich schon eigen, kommt noch hinzu, daß speziell für die Apologetik ein Jahrhunderte altes, zum Teil noch heidnisches Traditionsmaterial vorlag[3]. Ist man aufmerksam geworden, so merkt man auf Schritt und Tritt, wie man sich auf vielbegangenem Boden bewegt. Dieselben Gemeinplätze werden pro und contra gebraucht, bald vom Christen, bald vom Heiden. Doch überwiegt durchaus bei beiden der Eindruck des Originalen[4]).

### 2. Gemeinsame Züge ihres Eklektizismus.

Wichtiger als die Gemeinsamkeit eines weit gespannten Stoffbereichs ist das gleiche Auswahlprinzip innerhalb desselben, in welchem sich die Zusammengehörigkeit des O. und C. weniger der Zeit als der Bildungsschicht und dem Charakter nach ausspricht. Der ernst gesinnte, religiös-philosophisch Interessierte nimmt die

---

[1] 2 21 versucht O. sich aus diesem Dilettantismus zu retten zu den „notwendigeren Wissenschaften".

[2] Beide sind weit gereist: C. kennt Ägypten und Palästina aus eigener Anschauung. Die Reisen des O. sind bekannt; in c. Cels. Anspielungen: 1 51; 4 44; 6 24.

Beide sind vertraut mit griechischer Literatur, Historie, Philosophie, sind interessiert — wie es damals Mode war — für Seltsamkeiten der Naturgeschichte (O.: 1 37; 4 57. 59. 82. 86. 98. — C.: speziell Buch 4).

Gelegentlich zeigt O. medizinische Kenntnisse (3 12; 8 72), solche der Geometrie (Prooem. 5; 7 44), der Astronomie (1 58. 59). Geringschätzung der Historie äußert er 2 21, der Rhetorik und Dialektik 1 18; 2 18. 20; 3 99; 5 58; 6 57; 7 60.

Besonders verteidigt O. die Magie als Wissenschaft, während C. die Astronomie zu bevorzugen scheint und in der Musik ein Sonderinteresse vor O. hat.

[3] Vgl. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, 1907.

[4] C. hat das Unangenehme der neuen Rasse selbst erlebt, sie beobachtet, befragt, gehört, selbst ihre Schriften durchsucht bis hinein in ihre Apologien und apokryphe Literatur, und schließlich seine Pfeile selbst gespitzt. — Bei O. möchte man zuweilen glauben, daß er das so oft aufgewärmte Kapitel: den billigen Angriff auf die Göttermythologien, der in der landläufigen Apologetik den Hauptteil auszumachen pflegt,

Richtung zum „Πλατωνίζειν“ [1]. Das bedeutet bei beiden, streng genommen, weder rein Plato noch völlig Neuplatonismus, sondern eine Zwischenstufe, deren Eigenart in Folgendem deutlicher werden soll.

a) Die Auswahl innerhalb der Philosophen und innerhalb ihrer Lehren ist bei beiden auffallend ähnlich. Trotz des unbedingten Primates Platos werden unbedenklich auch andere Philosophen herangezogen — [so benutzt O. vor allem häufig Chrysipp, während C. oft einer archaisierenden Richtung in der damaligen Philosophie folgt] — mit Ausschluß aber einer bestimmten Gruppe. Nach O. scheiden sich die Philosophen ihrer Gesinnung nach zur Rechten und zur Linken nach den beiden gegenpoligen, populär richtungweisenden Führernamen Plato oder Epikur. Zur Linken kommt eine Gruppe zu stehen, die Magie, Wunder, Orakel, Weissagung, Träume, Gesichte, Namenlehre, Götterlehre, Gebete, Opfer, Allegorie und vor allem — das für O. entscheidende Schlagwort! — den Glauben an eine Vorsehung verwirft. Wie viele Stellen zeigen, sind unter diesen Philosophen, welche nach O. 5 61 überhaupt keine Philosophen sind, vor allem Epikur, Aristoteles, Demokrit usw. gemeint [2]. Das völlige Schweigen bei C. nun über diese — der vielzitierende C. bringt von ihnen kein Zitat, trotzdem er sie zu radikaler Aufklärung gegen das abergläubische Christentum gut müßte ver-

für unter der Würde beider gehalten habe. Er strebte über dies Niveau hinaus, nur „C., dieser niedere Possenreißer, verschont uns mit keinem eines Philosophen noch so unwürdigen Vergleich“! Genötigt oder gereizt referiert O., macht kurze scharfe Andeutungen und läßt sich auch einmal näher ein. Doch auf das Ganze gesehen, muß bemerkt werden, daß die Energie seines Angriffs gelähmt wurde durch seine gute Kenntnis der von ihm zum Teil gebilligten philosophischen Mythendeutung.

Jedenfalls aus der Freiheit, mit der O. hervorholt oder streifend beiseite läßt, merkt man die volle Beherrschung der Tradition.

Bei C. macht sich diese unter anderem auch darin geltend, daß er, die übliche Verteidigung voraussehend, diese oftmals in den Angriff gleich mit aufnimmt. Vor allem ist ihm aber auch der Gegenangriff bekannt, und er weiß, welche Blößen man sich gibt, wenn man Göttermythen, Orakel und Ähnliches verteidigen will.

O. wieder muß die verschiedenen Haltungen gekannt haben, die man zum Heidentum, speziell zur Philosophie, als Christ einnehmen kann, z. B. die des Tatian, auf den er 1 16 verweist. Sein Schweigen über die früheren Apologeten ist auffallend.

[1] „καὶ γὰρ ἐν πολλοῖς Πλατωνίζειν θέλει“ bemerkt 4 83 O. von C.

[2] 5 61 Philosophen, die keine Vorsehung glauben, sind keine Philosophen.
1 48 Die eine Vorsehung annehmen, glauben auch an Gesichte und Träume.
1 20 Epikur läßt keine Allegorie zu.
1 24 Epikur und Aristoteles gegen Magie.

wenden können! — bedeutet wohl eine ähnliche Ablehnung wie bei O. Die Polemik des letzteren gegen die linke Gruppe, künstlich gegen C. gewandt, geht in Wahrheit in die Luft. Denn der Heide steht mit O. auf derselben Seite (bei Plato), daneben noch — nicht so offen — bei der Stoa, die beide wegen ihres verrufenen materialistischen Gottesbegriffes zum Protest nötigt.

Weiter aber, auch innerhalb Platos treffen beide eine ähnliche — echt neuplatonische — Auswahl. Wie die Übersicht über die Zitate zeigt, bevorzugen O. wie C. von seinen Schriften die unechten Platobriefe[1], den Timäus, Phädrus und Phädon.

Das bedeutet, die Philosophie ist von ihrem Kern abgeglitten in die Peripherie. Was von Plato nur lose und mutmaßend als Mythus vorgetragen war, ist in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Demnach beobachten wir bei O. und C.:

b) Die Vernachläsigung der Einheit eines Systems und des Gebrauchs fester Termini.

Beide bleiben, wie wir später des genaueren sehen werden, ungescheut bei starken Widersprüchen im religiösen Interesse stehen auf Kosten des philosophischen — C. dabei aphoristisch rücksichtsloser, O. mehr um den Ausgleich bemüht.

In bezug auf die Termini ist das Verfahren ein äußerst freies.

Zunächst: seltenere, streng philosophische Begriffe werden von beiden, zum Teil wohl aus Rücksicht auf ihr Publikum, in der Hauptsache gemieden. So vermissen wir bei diesen beiden Platonikern ein Eingehen auf die Ideenlehre, ja selbst den Gebrauch des Ausdrucks »ἰδέα« oder »εἶδος«, speziell auch die Idee des Guten. O. mehr als C. läßt zuweilen — man hat meist den Eindruck versehentlich — eine abstraktere Ausdrucksweise einfließen[2].

---

1 43 Epikur und Aristoteles und Demokrit könnten das Taufwunder bestreiten.
2 60 Epikur gegen Träume.
7 8 Epikur, Aristoteles und Peripatetiker gegen Weissagungen und Orakel, die in ganz Griechenland gelten.
7 66 Epikur, Demokrit und Peripatetiker heucheln Götterverehrung der Menge wegen.
5 45 in der Namenlehre ist O. gegen Aristoteles.
2 13 sind die Peripatetiker gegen Gebete und Opfer.
3 35 ist dem O. der Polytheist C. willkommener als der Rationalist.

[1] Der 6., 7. und 8. Brief gelten jetzt nach der Untersuchung von Wilamowitz-Moellendorff als echt.

[2] Für Gott werden Benennungen, die seine Persönlichkeit ausdrücken, den abstrakt

Zweitens aber, wo man Termini braucht, da fordern sie keine Definition, sondern basieren auf einem oft vielfach schillernden Gefühl. Nicht die genaue Abgrenzung wird beachtet, sondern der typisch-populäre Gehalt. Daraus erklärt sich einerseits die Nachlässigkeit, die C. oftmals gegenüber einem Ausdruck zeigt, wie andererseits die Leichtigkeit, mit der O. die biblische Sprache der platonischen assimiliert.

Für C. ist es gleichgültig (8 49), ob man »die Seele oder Vernunft geistlich nennt oder intelligenten, heiligen und seligen Geist oder lebendige Seele oder überhimmlischen und unzerstörlichen Ausfluß göttlicher und leibloser Natur oder wie immer«. Er hat nichts dagegen, einen Plato, wenn man will, inspiriert sein zu lassen (7 45). 6 47 könnte die Welt ein Sohn Gottes sein; 2 31 kann das Wort ein Sohn Gottes sein; 5 14 kann Gott bei ihm singulär auch einmal die Vernunft alles Seienden sein. — Man merkt, C. will nicht ängstlich beim Wort genommen sein.

O. wieder nimmt höchst unbedenklich die Übersetzung platonischer Ausdrücke ins Biblische vor: 6 20 ist τὰ „αἰσθητὰ“ gleich τὰ „βλεπόμενα“, τὰ δὲ νοητὰ καὶ νῷ μόνῳ καταληπτὰ ὀνομάζων „μὴ βλεπόμενα“ (II. Cor. 4 17. 18).

7 38 ist die Seele gleich »ὁ ἔσω ἄνθρωπος« des Paulus.

5 60 ist der νοῦς gleich das Angesicht des inneren Menschen.

7 27 »τοῦ ἀοράτου θεοῦ« gleich ὡς εἰ ἔλεγεν »ἀσωμάτου« [auch 6 64].

7 4 spricht O. von dem Hemmnis des Leibes ἅτε κατὰ τὸ παρ' ἡμῖν καλούμενον „φρόνημα τῆς σαρκός“.

7 37 δημιουργήματα ἀόρατα, τουτέστι νοητά.

6 69 καρδίᾳ θεωρητὸς, τουτέστι νῷ.

3 72 εἴπερ ἡ σοφία ἐπιστήμη „θείων“ ἐστι „καὶ ἀνθρωπίνων“ πραγμάτων καὶ τῶν τούτων αἰτίων ἦ, ὡς ὁ θεῖος λόγος ὁρίζεται „ἀτμὶς“ „τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινὴς“, καὶ „ἀπαύγασμα“ . . .

---

philosophischen Bezeichnungen vorgezogen. Der Ausdruck des „ἓν“ findet sich niemals „τὰ περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ“ hat C. einmal 6 3. Vorübergehend bezeichnet C. Gott einmal phantastisch-stoisch als „ὁ πάντων τῶν ὄντων λόγος“ 5 14.

Mehr Wissen um die philosophische Sprache läßt O. durchschimmern: 1 24 . . . δμοιον . . . τοῖς τὸ θεὸς ὄνομα ἐσφαλμένως φέρουσιν ἐπὶ ὅλην ἄψυχον, ἢ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ προσηγορίαν κατασπῶσιν ἀπὸ τοῦ πρώτου αἰτίου ἢ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς καὶ τοῦ καλοῦ . . .

3 78 . . . τὸ δι' αὐτὸ αἱρετὸν βλέπειν καὶ αἱρεῖσθαι αὐτὸ ὡς μέγιστον ἀγαθόν . . .

ἰδέα einmal bei C. 3 19 „αἰνίγματα (τῶν Αἰγυπτίων), ἐπὰν ἰδεῶν ἀΐδίων . . . τιμὰς εἶναι . . .

2 12 schilt O. Aristoteles, der τὰς ἰδέας seines Meisters τερετίσματα nannte.

Dem Vernachlässigen der wissenschaftlichen Philosophie in System und Termini entspricht auf der anderen Seite

c) das Hervorkehren der Gesinnungsphilosophie, der moralisch charakterbildenden Werte und des in dieser Richtung praktisch Wesenhaften.

Neben den Lehren der Philosophen spielen eine wichtige Rolle die festgeprägten Vorstellungen und Anekdoten über ihren Lebenswandel. Festgehalten wird auch von O. und C., was nach der Meinung der Menge im besten Sinne als philosophischer Charakter gilt: die enge Beziehung zwischen Weisheit und Tugend.

Der Christ O. ergeht sich im Lob dieser Weisheit (3 12): „φιλοσοφία ἀλήθειαν ἐπαγγελλομένη καὶ γνῶσιν τῶν ὄντων πῶς δεῖ βιοῦν ὑποτίθεται καὶ πειρᾶται διδάσκειν τὰ ὠφέλιμα ἡμῶν τῷ γένει." Die Weisen gehören zu Gott (8 10) „εἰ δὲ ἤδει Κέλσος, τίνες μέν εἰσι τοῦ θεοῦ, καὶ ὅτι μόνοι οἱ σοφοί . . .

3 72 ἡ γὰρ ἀληθὴς σοφία οὐ πλανᾷ ἀλλ' ἡ ἀμαθία, καὶ μόνον τῶν ὄντων βέβαιον ἐπιστήμη, καὶ ἀλήθεια ἅπερ ἐκ σοφίας παραγίνεται. (Die σοφία ist dabei stets doppeldeutig.)

Gerade die Betonung der religiös-ethischen Werte in der Philosophie ermöglicht es dem O., mit einer gewissen inneren Berechtigung unter dem tiefen Eindrucke von der geschichtlichen Einmaligkeit des jüdischen Volkes und seiner sittlich-religiösen Höhe, die Schrift als Philosophie, ihre Verfasser als Philosophen den Heiden gegenüber einzuführen und daher folgerecht den Staat der Juden als Idealstaat Platos vorzustellen. Es ist dies in gewisser Weise eine Übersetzung großen Stils, die O. vornimmt. Seine anpassende Bemühung zeigt: das Ideal des tugendstrebenden Weisen ist dem Christen und Heiden gemeinsam. [C. nennt ihn 3 62 den Gerechten, der »μετ' ἀρετῆς ἀπ' ἀρχῆς ἄνω πρὸς αὐτὸν (θεὸν)« βλέπει.]

Dieses gemeinsame Ideal nötigt beiden trotz verschiedener Grundeinstellung eine

d) in wichtigen Zügen ähnliche Haltung zu den Juden auf.

Beider Gefühle diesem Volke gegenüber sind zwiespältig, bald angezogen, bald abgestoßen; O. ist in Haß und Liebe extremer, während C. vorwiegend kühl, wegwerfend, uninteressiert bleibt. Gemeinsam ist beiden, daß das Christentum einem idealen Judentum gegenüber keinen besonderen Wert mehr gewinnen kann. Beide ergehen sich in Bewunderung vor Monotheismus,

Kultus, Gesetz und Sittenstrenge des Judentums, O. mit hingebender Begeisterung, C. zurückhaltend, nur indirekt erkennbar besonders aus der Art, wie er es dem Christentum gegenüber in Schutz nimmt[1], während sie den christlichen Begriffen wie Gnade, Sündenvergebung fernstehen. [Auch gerade der ehrwürdige Kultus macht beiden Eindruck. C. lehnt die Beschneidung nicht ab.] O. hat es denn auch schwer genug, das Judentum am Ende dem Christentum zuliebe zu entthronen (s. Anm. [1]). Müßte C.

---

[1] C. revoltiert gegen die ungerechte Behandlung der Juden von seiten der Christen. Näheres s. später. Voller Bitterkeit läßt er seinen Juden fragen, ob der Messias nur gekommen, damit sie ungläubig würden (2 78). 4 22 prägt C. den scharfen Ausdruck, christlich imitierend, sie hätten wegen ihrer Sünden auf sich Galle gezogen.

Der Glanz des Gemäldes, das O. einmal nach seiner positiven Seite von den Juden, »diesem von Gott geliebten Volke« (4 32) entwirft, ist durch philosophische Farbengebung möglichst erhöht.

7 1: Τῶν δ' ἐν Ἰουδαίοις προφητῶν οἱ μὲν πρὸ τῆς προφητείας καὶ τῆς θείας κατακωχῆς ἦσαν σοφοί, οἱ δ' ἀπ' αὐτῆς τῆς προφητείας φωτισθέντες . . . τοιούτους γὰρ καὶ ὁ λόγος αἱρεῖ δεῖν εἶναι τοὺς . . . προφήτας, οἵτινες παίγνιον ἀπέφηναν τὴν Ἀντισθένους καὶ Κράτητος καὶ Διογένους εὐτονίαν. δι' ἀλήθειαν γοῦν καὶ τὸ ἐλευθερίως ἐλέγχειν τοὺς ἁμαρτάνοντας »ἐλιθάσθησαν, ἐπρίσθησαν, ἐπειράσθησαν, ἐν φόνῳ μαχαίρας ἀπέθανον· περιῆλθον γὰρ ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν . . .« ἀεὶ ἐνορῶντες τῷ θεῷ καὶ τοῖς ἀοράτοις τοῦ θεοῦ καὶ μὴ βλεπομένοις αἰσθητῶς καὶ διὰ τοῦτο οὖσιν αἰωνίοις.

7 4: ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα, οὐδαμῶς ἔτι ἀντιπρᾶττον τῷ κατ' ἀρετὴν βίῳ . . . (bei den Propheten).

Mit wohl übertreibender, aber erhöhter Begeisterung schildert O. das Judentum am eingehendsten 5 42, da die hlg. Stadt und der Tempel noch stand, Gottesdienst und Opferaltar göttliche σύμβολα waren. Er bewundert die μυρία σύμβολα. 4 31 τί δὲ δεῖ λέγειν περὶ τῆς τάξεως τῶν παρ' αὐτοῖς ἱερέων καὶ θυσιῶν, μυρία σύμβολα περιεχουσῶν τοῖς φιλομαθοῦσι σαφηνιζόμενα;

5 44: Ihre Gebräuche sind nicht mit denen anderer Völker vergleichbar. Die Beschneidung hat bei ihnen eine besondere Bedeutung (5 47). Die Speisegesetze sind Sinnbilder (5 49).

Ihr Gottesdienst war zum ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ τῶν ἐπουρανίων . . . οἱ Ἰουδαίων ἱερεῖς, ἐν ἀπορρήτῳ διηγούμενοι τὸ τοῦ νόμου περὶ τῶν θυσιῶν βούλημα καὶ ὧν σύμβολα ἦσαν αὗται (5 14) . . . καὶ ἦν ἰδεῖν ἔθνος ὅλον φιλοσοφοῦν (4 31).

Besonderen Eindruck macht es O., daß der jüdische Staat keine Ringkämpfe, Schauspiele, Pferderennen, Dirnen usw. duldete (5 42), keine Maler, Bildschnitzer (4 31), und daß er gerechte Gerichte hatte.

Platonisch feiert O. die Frömmigkeit der Juden: 5 42 ὅποῖον δ' ἦν παρ' αὐτοῖς τὸ ἐξ ἔτι ἁπαλῶν ὀνύχων διδάσκεσθαι ὑπεραναβαίνειν μὲν πᾶσαν τὴν αἰσθητὴν φύσιν καὶ μηδαμοῦ αὐτῆς νομίζειν ἱδρῦσθαι τὸν θεόν, ἄνω δὲ καὶ ὑπὲρ τὰ σώματα ζητεῖν αὐτόν; πηλίκον δὲ τὸ σχεδὸν ἅμα γενέσει καὶ συμπληρώσει τοῦ λόγου διδάσκεσθαι αὐτοὺς τὴν τῆς ψυχῆς ἀθανασίαν . . .

4 31 urteilt er: εἴ τις ἐνατενίσαι τῇ ἀρχῇθεν αὐτῶν πολιτείᾳ καὶ τῇ τῶν νόμων

zwischen beiden Religionen wählen, so würde er sich für das Judentum entscheiden. — Was die Abstoßung des unbeliebten Volkes anbetrifft, so zeigt O., daß der Christ in seiner Weise nicht weniger hart sein kann als der Heide.

Die synkretistische Methode, wie sie uns schon in der lockeren Behandlung des Ausdruckes und der großzügigen Erfassung des für die Masse Wesenhaften entgegentrat, macht sich in einem weiteren Merkmale auf den ersten Blick auffällig

**3. durch die Fülle der Zitate** [32 Seiten Stellenregister bei Koetschau!].

Diese Art der Aneignung ist bezeichnend. Man fühlt Anlehnungsbedürfnis an Autoritäten — versagt die Bibel einmal mit Belegstellen, sofort wird O. unsicher —, man bringt ein einschlägiges Zitat und legt sich selbst doch damit nicht fest. Denn die persönliche Zustimmung zum angeführten Zitat ist nicht immer selbstverständlich eingeschlossen. Besonders C., der an sich schon wenig Material bietet, um seine wahre Stellung zu erkennen, hält bei seinem langen Ausbreiten von Zitaten, zum Teil absichtlich,

---

διατάξει, εὗροι ἂν ὅτι γεγόασιν ἄνθρωποι σκιὰν οὐρανίου βίου παραδεικνύοντες ἐπὶ γῆς.

Zum höchsten Lobe erhebt sich O., wenn er ihnen zugesteht, daß ohne die Tötung der Propheten und Jesu (ἵν' ἔχωμεν) παράδειγμα πόλεως οὐρανίας, ἣν ἐζήτησε μὲν διαγράψαι καὶ Πλάτων . . . (5 43).

5 50 bringt O. zum Ruhm des jüdischen Staates sogar die patriotische Legende von der Huldigung Alexanders vor dem Hohenpriester.

Aber O. kann auch anders sehen! Zerrissen ist das harmonische Gemälde; die fossile dogmatische Überlieferung von der Bösartigkeit der Juden sprengt plötzlich eine Kluft zwischen ihm und dem Christentum, die O. in ihrer unberechtigten Willkür hilflos mit der betrübten Anmerkung verdeckt:

4 32 ἀλλ' ἐπεὶ οὐδὲν βέβαιον ἐν ἀνθρωπίνῃ φύσει, ἐχρῆν κἀκείνην τὴν πολιτείαν κατὰ βραχὺ καταφθειρομένην ἐκδιαιτηθῆναι. Mit einem Schlage ist alles umgewandelt. Die Juden sind schlecht geworden, ihre reinen Sitten vergessen, die reine Gottesverehrung, der Monotheismus, als wäre er nicht mehr und nie gewesen: schlimmer sind sie als alle Völker! Ja, auch die Vergangenheit erscheint in dieser neuen Beleuchtung trüb, verworren: sie hatten nur Wohlgefallen an minderwertigen Fabeln und Mythen (2 5. 6; 7 29). — Und der Grund für diesen Umschlag? — Unparteiisch als Historiker urteilt O.: Das Judentum war überlebt (7 26). Mit seinem Gesetz und seiner Staatsordnung widerstrebte es den neuen universalistischen Tendenzen, καὶ μὴ βουλομένη γε ἡ πάλαι μὲν τὸν νόμον δεδωκυῖα πρόνοια νῦν δὲ τὸ Ἰ. Χ. εὐαγγέλιον κρατεῖν ἔτι τὰ Ἰουδαίων καθεῖλεν αὐτῶν τὴν πόλιν . . . ist die Folge.

Den ihm aufgezwungenen einzigen Grund aber verrät O.: 2 8 τοῦτο δὲ πεπόνθασιν ὡς ἀγεννέστατοι, εἰ καὶ πολλὰ ἥμαρτον, διʼ οὐδὲν οὕτως ἐκείνων, ὡς διὰ τὰ κατὰ τοῦ Ἰησοῦ ἡμῶν τετολμημένα.

die eigene Meinung zurück. Individuell Stellung zu nehmen ist unmodern, das Ich und das Eigne-Meinung-haben stellt man vornehm zurück. Will man seine Zustimmung ausdrücklich betonen, so tritt an die Stelle des Nachweises richtigen Verständnisses (in eigener freier Verarbeitung) das Bekenntnis zum Autor. So bekennt sich O. nachdrücklich als Christ und glaubt damit seine höchst unchristlichen Spekulationen im nächsten Satze unbeschadet bieten zu dürfen und fordert andererseits von C. ebenso ein Bekenntnis entweder zu Epikur oder zu Plato.

Das scheinbar sachliche Verfahren der Zitation ist in Wirklichkeit höchst subjektiv. Über die verschiedenen Autoritäten, von denen besonders C. eine stattliche Anzahl zum Teil lang vergessener (Linus, Musäus usw.) lebendig werden läßt, alle geadelt von der Königin der Autoritäten, dem Alter, sind beide hinausgewachsen, der eine mit der Vernunft als Führer, der andere mit dem πνεῦμα. Freilich zu energievoller Befreiung hilft beiden der gewonnene höhere Maßstab nicht, der abgebrauchte Altersnachweis wird neben den neuen Ansätzen weiter lebhaft geführt mit einem besonderen Modeinteresse für das »älteste« Volk der Ägypter.

**4. Mit die wichtigste Rolle spielt in beiden vorliegenden Schriften der Vergleich.**

Die Zahl der herangezogenen Vergleiche ist auffallend groß, Kapitel für Kapitel fast geht die Vergleichung herüber und hinüber. Das ist höchst bezeichnend: nicht die Kritik sondert, sondern der Vergleich mischt. Denn diese dauernden Parallelen, ob vom Heiden, ob vom Christen, ob zurückgewiesen oder gefordert, bedeuten Verspinnungsmöglichkeit, bedeuten immer empfundene Gemeinsamkeit. Das Christentum ist damit von beiden Seiten in die hellenistische Religionswelt eingestellt. Die eigentümlich modern anmutende religionsvergleichende Haltung des C. hat man schon oftmals angedeutet, weniger beachtete man, wie interessant O. auf C. reagiert. Dieser hat den Alexandriner aufgelockert und zum Bekenntnis zu seiner Zeit gezwungen. Anders als die gewöhnlichen Christen, »die solche Dinge nicht kennen und um dieselben sich auch nicht kümmern« (6 32), hat er sich umgesehen unter den Religionen. Mit Juden und Häretikern sucht er Verbindung[1], die Gelehrten sucht

[1] »Obgleich wir schon oft mit Häretikern gestritten haben, kennen wir doch diese Lehre nicht« (8 16 [dazu 6 27]).

er auf, um ihre Meinung über das Diagramm zu hören (6 24); er hat die Zauberbücher der Magier eingesehen und weiß, was hinter den Rätselreden der Ägypter verborgen ist. Seinen Bund mit allen religiösen Geheimwissenschaften hat O. voreilig 1 12 verraten, wo er Ägypter und Perser mit sichtlicher Hochachtung behandelt. Er verlacht wie C. die Toren, die von der ägyptischen Religion nicht mehr erkannt haben als ihre Äußerlichkeiten und weist auf die Mysterien der Perser hin, die von den Gebildeten unter ihnen mit Verständnis begangen werden. Vergleicht C. z. B.:

den Turmbau und die Geschichte von den Aloiden (4 21),

Sodom und Gomorrha mit Phaëthon (1 9 u. 4 21),

die Sintflut mit Deukalion (4 41) usw. (vor allem Vergleiche zum Mithraskult 5 41; 6 21. 22. 24),

so stellt O. zusammen:

die Erschaffung des Menschen aus Erde mit den Erzählungen von den Erdgeborenen (4 36),

Eva und Pandora (4 38),

Joseph-Potiphar und Bellerophon (4 46),

die Völkerverteilung mit der Turmbaugeschichte (5 29),

den Planetenweg und die Jakobsleiter (6 21) (ein Vorläufer Dieterichs!),

den Garten des Juppiter im Symposion mit dem Paradiese usw. (4 39),

den Engelsturz mit dem Titanensturz (4 32. 92),

und ordnet die widergöttlichen Prinzipien des AT zusammen: die Schlange, den Würgengel, den Teufel (Hiob), den Drachen usw. (6 43).

Der Vergleich ist auf beiden Seiten Kampfmittel und dient als solcher teilweise mehr der Absicht zu verzerren als zu klären. So muß O. bald der Parallele des Sohnes Gottes mit der Sibylle als einer Tochter Gottes (7 53), bald des Logos-Christus mit der Athene als einem weiblichen Logos (8 67), auch einer »persönlich gedachten Weisheit« [dazu 1 31], vorbeugen. Während C. vor allem durch seine religionsgeschichtlichen Vergleiche die Christen höchst eindrucksvoll zu erniedrigen sucht — so wenn der Christengott in eine Reihe gestellt wird mit den menschengestaltigen Göttern des Trophonius, Amphiareos und Mopsos (7 35) —, geht er andererseits auf Beziehungen des Christentums zur Philosophie nur gezwungen ein. O. umgekehrt wünscht durch Vergleiche mit der Lehre oder dem Leben der Philosophen

das Christliche in eine angesehenere Sphäre zu erheben. Wenige Beispiele:

»Er selbst hat es gesagt« (Pythagoras) und der Autoritätsglaube der Christen (1 7),

die Jünger der göttlichen Weisheit (die Christen) werden verlacht wie Plato (1 13),

die gebesserten »Sünder« Phädon und Polemon (1 64),

die »Verräter« Aristoteles und Chrysipp (2 12),

Paulus stirbt wie Sokrates, Leonidas (2 17),

Jesus arm wie Sokrates, Diogenes, Demokrit, Krates (2 41),

auch die Philosophen ertrugen Leiden um der Tugend willen (2 42), aber

die Christen sind durch ihr Sterben über die Philosophen erhaben (2 45),

nach C. soll Zeno ein reicheres Wissen haben als Jesus (5 20);

die Propheten besaßen mehr Gleichmut und Ruhe als Antisthenes, Krates, Diogenes (7 7).

Auch erspart sich O. so manchesmal Widerlegung und Beweis durch die bloße Behauptung, daß die Philosophen — oder die Griechen — oder die Juden — es ebenso machten.

**5. Der durch die 70 Jahre[1] auseinanderliegende Abfassungszeit bedingte Unterschied zwischen beiden Schriften.**

Eine Rücksichtnahme auf den Zeitunterschied ist bei O. nie wahrzunehmen, nur in seinem Befremden oder gar Versagen gegenüber der Sektenkenntnis des C. tritt dieser offen zutage (6 26; 6 62). O. will dem Gegner mehrfach (6 27; 6 35; 8 15) eigene Erfindung unterschieben, sicher unberechtigt, denn dessen ganze Schrift bestätigt (und auch die moderne Forschung), daß seine Angaben wohl gefärbt sind, aber immer auf Tatsachen beruhen. Sicher ist jedoch, daß ihm die Unterscheidung zwischen Gnostischem und Katholischem schwer geworden ist[2]. In der Vorschiebung häretischer Lehren haben wir nicht nur Böswilligkeit

[1] Der »ἀληθὴς λόγος« des Celsus ist zwischen 177 und 180 n. Chr. verfaßt, die Apologie des Origenes 248 n. Chr. nach K. J. Neumanns letzter, wohl jetzt allgemein angenommener Feststellung: Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian Bd. 1 S. 58 A. 1.

[2] 5 59. 62 weist C. stolz darauf hin, daß ihm der Unterschied zwischen den Marcionisten und der großen Kirche bekannt sei. 6 74 hat er die Gründe für und gegen Marcion erwogen.

zu sehen, sondern die damalige Bedeutung der gnostischen Richtungen zwang ihm ihre Berücksichtigung auf. In dem »καὶ ἐπιδιατρίβει γε κατηγορῶν τῆς ἐν ταῖς αἱρέσεσι διαφορᾶς« (5 65) liegt auch der Ärger über die Schwierigkeiten, die sie dem C. bereiteten.

Grob bemerklich macht sich der Zeitunterschied — der in Nuancen auch inhaltlich vorhanden ist, wie wir später sehen werden — zunächst in dem so sehr verschiedenen Umfang beider Schriften.

Zur Zeit des C. war die christliche Wissenschaft noch nicht so weit fortgeschritten, als daß sich dieser nicht mit einem gewissen Rechte von einer eingehenden Schriftwiderlegung wie auch von einer umsichtigen sorgfältigen Verteidigung seiner philosophischen Meinungen dispensieren konnte. O. spottet über sein naives Hinweggehen über Probleme und Schwierigkeiten, die gewisse Dogmen verursachen. Er selbst ist durch deren Kenntnis mehr behindert als gefördert; seine Polemik entbehrt der schärfsten Waffe, der einseitigen Entschiedenheit. Das kann kein sophistisches Ausspielen widersprechender Meinungen gut machen, zumal wenn O. in angeborener Gelehrtenehrlichkeit daneben den Leser selbst auf die Widersprüche aufmerksam macht.

Und auch in bezug auf die Schriftbehandlung ist dem O. die Polemik erschwert. Sorgfältiger Exegese hat sich — kaum mehr zu bewältigen — die chaotische Fülle der Bibel erschlossen, und der im Reichtum der Propheten, der Evangelien und des Paulus stehende große Gelehrte hält dem armseligen C. mit seinem einen Grunde für die Herabkunft des Gottessohnes — triumphierend uud verzweifelnd — entgegen, daß er deren unzählige weiß (ἄλλοις γὰρ μυρίοις προσήχθημεν . . . 2 47 [u. 2 71]). Man fühlt, wie hilflos O. ist, seine schwerfällige Waffenrüstung den schon eigentlich nicht mehr erlaubt primitiven, aber darum so treffsicheren Angriffen des Feindes gegenüber zur Geltung zu bringen.

Im folgenden soll des näheren auf die Polemik des O. und C. eingegangen werden, durch die uns die Erkenntnis ihrer Gemeinsamkeit vor allem erschwert wird, da sie es als ihre wichtigste Aufgabe ansieht, mit Geschicklichkeit die tatsächliche Übereinstimmung wohl gelegentlich auszunützen, aber doch andererseits nie wahr sein zu lassen. (C. zieht die Ähnlichkeiten hervor, um nachweisen zu können: ihr habt nichts besonderes, also ist auch eure Sonderstellung unberechtigt; er verdeckt sie, um nicht zu

der Frage Anlaß zu geben: ist unsere Lehre so gut wie eure, warum macht ihr dann mit uns eine Ausnahme? — O. holt die Ähnlichkeiten hervor, um die Kulturhöhe des Christentums zu erweisen, und verdeckt sie, um nicht den Anspruch von dessen Überlegenheit zu verletzen.)

## B. Charakteristik der Polemik des Celsus und Origenes.

Es hat nicht Zweck, sich über die »durchweg abscheuliche Bestreitungsmethode« [1] des O. zu beklagen, zumal C. diesem durchaus nichts nachgibt und der primär Maßgebende für O. ist; ja es ist nicht einmal ganz berechtigt, da beiden in den gewaltigen Stoffkomplexen, über die sie sich ausbreiten, schon eine Fülle von Widersprüchen, welche vor allem ihren Schriften den stark sophistischen Charakter geben, aufgenötigt war. Man kann sich nicht wundern, daß sie das, was ihnen so nahegelegt war, in einer Weise benutzten, die der literarischen Gepflogenheit der Zeit entsprach, wobei man beiden sogar die gewisse vornehm bleibende Zurückhaltung des Gelehrten, auf das Ganze gesehen, nicht absprechen kann.

### I. Die Polemik des Celsus.

Die Geschicklichkeit der Celsischen Polemik erweist sich darin, daß er die Schwäche, das Widerspruchsvolle und die Unaufrichtigkeit seiner eigenen Position zu verdecken weiß; die Schwäche, insofern er, der die Vernunft einzig entscheiden lassen will, doch selbst den pietätsvollen Glauben und die Autorität des Alters in Anspruch nimmt — das Widerspruchsvolle, insofern er, der den fremden Mythus bekämpft, doch selbst die eigene mythische Religionsstufe verteidigt [2] — und die Unaufrichtigkeit, die

[1] Overbeck, ThLZ. 1878 Sp. 532.

[2] Am stärksten verrät sich C. 7 53. Warum sein ganzer Kampf gegen den Mythus, um am Ende selbst irgendeinen Mythus zur Auswahl anzubieten, der sich durch nichts weiter empfiehlt, als daß er ein anderer ist, als ihn die Christen gerade haben? Warum sein Kampf gegen den »Wundermann« Jesus, um am Ende uns wieder einen andern Wundermann, einen Jona und Daniel »oder die noch größeren Wundermänner als diese« (7 53) anzubieten? C. fühlt selbst — wie auch bei der Vorführung solcher, die er für geeignet hält, einen Mythus auf sie zu übertragen (Orpheus, Epiktet usw.) — die Schwäche und das Unzureichende seines Anerbietens. Eine Fiktion schafft keinen Stifter.

darin liegt, daß er um die Religion kämpft, letztlich nicht aus religiösem, sondern aus politischem Interesse[1]. Es verschwindet hinter den Täuschungskünsten der Polemik die scharfe Kritik der eigenen Volksreligion einerseits und die verhältnismäßig günstige Beurteilung des Christentums andererseits. Als ein Musterbeispiel der polemischen Geschicklichkeit des C. soll die Anlage und der Zweck seiner Schrift behandelt werden.

a) Ein Beispiel für die Polemik des Celsus.

Ein rechtes Sophistenstück ist die Anlage des ἀληθὴς λόγος trotz aller Schärfe ohne scharfen Gedankengang, ohne vorbereitetes, eindeutiges Ziel, bei der der Hauptabschnitt, die Widerlegung der christlichen Lehre, am Ende unter den Tisch gefallen ist. Die Unklarheit über die eigene Stellung des C., in welcher der Leser gehalten wird, ist Absicht.

Koetschaus sorgfältige Untersuchung: Die Gliederung des ἀληθὴς λόγος des Celsus im XVIII. Bd. der Jahrbb. f. prot. Theol., S. 604—632 liefert zum Teil gegen ihn selbst Beweis. Der Gedankengang, den er aufgestellt hat, ist weit besser als derjenige Keims — aber auch als der des C. Da er die Willkür seiner Polemik nicht in Rechnung zieht, will Koetschau mehr erreichen als möglich. Wohl richtet C. ein grobgefügtes Gerüst auf, aber nur, um sich innerhalb desselben um so freier gehen zu lassen. C. will durch Abspringen, plötzliches Packen und Wiederpacken verblüffen und am Ende um so nachdrücklicher wirken. Darum seine immer erneuten Anläufe gegen den Gottessohn. Er will gelegentlich lachen machen — so mit seiner plumpen Frage, ob die Mutter Jesu schön war (1 39). Er will empören — so mit

[1] Der Kampf gilt Jesus als der politischen Massenzugkraft, was kümmerte den C. ein Goët, einer von den vielen Göttersöhnen, wenn er nur ein solcher wäre? Im Grunde ist seine Bekämpfung so wenig überzeugt wie seine Verteidigung. Um des Staates willen muß der philosophische Aristokrat sich um die Menge bemühen, muß Meinungen vertreten, die er nicht hat, und wenn er sie hatte, nach der Kenntnis des Christentums, das ihn bei seiner Kritik gezwungen hatte zu lernen, nicht mehr unbefangen haben konnte. So muß er die Dämonen verteidigen, die ihm gerade durch die Opfer für sie so widerwärtig sind, muß sich stellen, als bejahte er im Ernst die mythische Religionsstufe, während in Wahrheit sein Weg die Philosophie, Plato, ist. Aber dieser ist leider für die Menge unbrauchbar; denn Plato wußte, daß »σὸρόντα [πατέρα] εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν« (7 42). Mehrfach möchte er versuchen, den Christen Plato nahezubringen, der hochfahrende Ton verrät aber, daß er selbst zu dem Versuch, mit Plato auf die Masse zu wirken, kein Zutrauen hat, gegen Schluß wendet er sich resigniert an die Wenigen (8 49).

dem Sünderruf (3 59) als Sammelruf aller Verbrecher. Er will unterhalten und erzählt Anekdoten wie die von Darius 5 84, bringt Kuriositäten wie das Diagramm der Ophiten 6 24 usw., kurz er will auf jede Weise fesseln[1], nebenbei Vorurteil erwecken und schließlich um jeden Preis überzeugen.

Diese polemische Planlosigkeit wird dadurch erwiesen, 1) daß O., abgesehen von der gröbsten Gliederung, keinen Gedankengang aufzufassen vermochte, was ihm die Widerlegung wesentlich erschwerte. 2) Mindestens eine zweimalige Planänderung müßte wohl auch Koetschau zugestehen 1 27 u. 7 62. Gegen Overbecks Vorschlag[2], das Prooemium 1 12 schließen zu lassen, hat Koetschau nichts anderes einzuwenden, als daß er dann nicht weiß, was mit 1 14—1 27 anfangen. Um dieser Verlegenheit abzuhelfen, muß dies Stück eben noch zum Vorwort gehören. Ich möchte den Zwischenteil als verfrühten Ansatz ansehen, den C. wieder aufgibt zugunsten einer stärker zu erzielenden Wirkung mit der Einführung des Juden. Dazu darf aber das Judentum noch nicht widerlegt sein, und so schiebt er den Angriff auf die Quelle, mit dem er 1 12 beginnen wollte, 1 26 für später auf.

An sich wenig bedeutend zeigt dies nur, daß C. sich treiben läßt; wichtiger, ja geradezu ein unerhörtes Paradoxon für einen ἀληθὴς λόγος ist der zweite Fall.

C. kündigt 5 65 ausdrücklich eine Widerlegung des christlichen λόγος, d. h. ihrer Lehre an, bereitet sie in einem immer länger wachsenden Teile vor 6 1—7 58, und wie er so weit ist, springt er ab und bringt statt der Lehrwiderlegung plötzlich eine Verteidigung der Staatsreligion. Keims Irrtum, 6 1—7 58 schon für die Lehre nehmen zu wollen, ist sehr natürlich, nur kommt man damit dann nie zustande. Koetschau hat hier anerkannt, daß es sich in diesem Teile nicht schon um die Lehre selbst, sondern nur um ein Bahnbrechen für diese handelt. 6 1—7 58 sammelt sich nach ihm um den Gesichtspunkt »alles, was die Christen gefälscht haben«. Doch auch diese Lösung ist nicht ganz befriedigend, und Koetschau gibt einem ähnlichen Gefühle Ausdruck, wenn er bekennt, daß sich die Ausführungen »auch vielfach ohne rechte Ordnung lose aneinanderreihen«.

---

[1] Dem dient auch die teilweise Einkleidung in Dialogform, die O. zu einem großen Teil nicht wiedergegeben hat.

[2] Overbeck, ThLZ 1878 Sp. 532.

Wir kommen der Schwierigkeit wohl näher, wenn wir nach dem Grunde für dieses auffallende Verfahren fragen.

Nach dem Haupteindrucke von diesem philosophisch sein wollenden Christentume hat C. eine Lehrwiderlegung unbedingt für nötig gehalten. Von vornherein war sie aber für ihn ein schwacher Punkt, bei allen Unterschlagungen war doch schwer ein günstiger Eindruck zu vermeiden. So schiebt er sie zunächst auffallend weit zurück bis ins 6.(!) Buch und versucht die Lehre von vornherein unter Vorurteil zu stellen, indem er zuerst den Lehrer diskreditiert. Als er dann an die Behandlung geht, zeigt sich ihm eine besondere Schwierigkeit: eine Lehre liegt nicht fertig vor zum Vergleich, er selbst muß sie zusammenstellen, und zu vielen ihm wichtigen Fragen fehlt überhaupt die Stellungnahme — aber nicht auch in den gnostischen Systemen. Diesen Umstand nützt er aus. Er hebt zunächst alles heraus, was er als ein barbarisches Mißverständnis gelten lassen kann. Da er hierbei schon viele wichtige Lehren berühren mußte, ändert er während des Teils seinen Plan, stopft alles irgendwie Angreifbare zuguterletzt noch hinein, bringt 7 58 einen wichtigen Nachtrag und läßt das ganze abstruse Gemisch dieses Teils am Ende gelten, wofür man will — auch als Lehre.

Der Zweck der Schrift, so fühlbar, ist doch auf keine eindeutige Formulierung zu bringen. Eine Zielsetzung zu Beginn der Schrift fehlt [oder soll 1 12; 1 27 sie ersetzen?]; der Zweck soll sich im Schlußteil aussprechen (7 62 ff.). Dieser überrascht aber. Koetschau meint: »Das Zugeständnis des C., weitgehende Duldung der eben noch mit allen Mitteln bekämpften Religion ist groß«, um was handelt es sich: um Bekehrung? »Anerbieten eines Vertrages, eines modus vivendi«?

Welchen Zweck man auch annimmt, C. gerät stets mit sich selbst in Widerspruch. Sein Kampf erstreckt sich gerade auf die Punkte, die er zuletzt dulden will, während die Punkte, die keine Duldung ertragen, um die also der Kampf gehen müßte, selbst nicht erwähnt werden.

Wie Anlage und Zweck des ἀληθὴς λόγος schon voller Widersprüche, über die nur die geschickte Polemik des C. grob hinwegzutäuschen vermag, so begegnen uns diese erst recht im einzelnen. Zwei Richtigstellungen haben wir für unser Thema unter Abstrich der Polemik vorzunehmen: ohne gegnerische Einstellung würde 1) C.s Kritik der eigenen Religion schärfer, 2) die der fremden

milder ausfallen, ja sie könnte sich sogar dem christlichen Leben gegenüber in Lob wandeln. Das Urteil des C. über Jesus — wenngleich der Rasse nach ihm wohl stets unsympathisch — muß geschwankt haben.

### b) Zwei Richtigstellungen.

**1. Celsus' verdächtige Zurückhaltung des Urteils gegenüber der heidnischen Volksreligion.**

Daß C. nur gezwungen die Volksreligion verteidigt, beweist seine — von O. wohl bemerkte[1] — vorsichtige Zurückhaltung der eigenen Meinung.

α) C. geht sehr sparsam mit dem »Ich« um. Während er seinen Lehranspruch, wenn es sich um die Philosophie handelt, mit großem Selbstbewußtsein geltend macht, ist zu beachten, daß er sich zur Sicherung der mythischen Religionsstufe nie selbst als Lehrer gibt.

So begegnen wir dem »Ich«, wo es sich um die Darstellung der wahren Weisheit handelt 8 49 (τούτοις διαλέξομαι), 7 42 τὸ ἄλλως ἄῤῥητον θέλων διδάξαι θαυμάσαιμι δ' ἂν εἰ ἀκολουθῆσαι δυνήσεσθε, 4 14; 4 52; 4 73; 6 52 [5 65; 7 2 »wir«], dann noch wo er kritisiert: 3 59; 6 84; 6 89; 5 61; 5 41.

β) Im anderen Falle drückt er sich allgemein und wenig zuversichtlich aus.

5 34 verbirgt er sich hinter Herodot: χρήσαιτο δ'ἄν τις καὶ Ἡροδότῳ.

5 25 δοκεῖ δ'οὕτως καὶ συμφέρειν (die Erdteilung unter die Völkerfürsten zu glauben).

5 34 . . . οὐδὲν ἄδικον ἑκάστους τὰ σφέτερα νόμιμα θρησκεύειν.

8 21 τί οὖν κωλύει (an den Festen teilzunehmen).

8 24 τί δεινὸν κοινωνῆσαι τῆς πανθοινίας;

8 67 οὐδὲ τοῦτο δεινόν (das Schwören bei einem Könige).

8 68 οὐ χρὴ ἀπιστεῖν ἀνδρὶ ἀρχαίῳ.

3 42 τί οὖν οὐχὶ μᾶλλον ὁ Ἀσκληπιὸς ἢ Διόνυσος . . .

γ) C. hält sein Urteil zurück vor allem zu: 3 22; 3 24; 3 26; 3 31; 3 32; 3 33; 3 34; auch 7 28; 7 32.

δ) Er kritisiert scharf; immer im Gedächtnis behalten muß man für C. seine schroffen Erklärungen, wie sie ihm 2 55 und 5 2 gelegentlich entschlüpfen:

[1] 3 55 verdächtigt O. den C., daß er andere Ansichten habe, als die übrigen Griechen (d. h. in den Göttern keine überweltlichen Wesen sehen will).

2 55 ἀλλ' ἐκεῖνο σκεπτέον, εἴ τις ὡς ἀληθῶς ἀποθανὼν ἀνέστη ποτὲ αὐτῷ σώματι (das äußert C. zu den griechischen Auferstehungsmythen).

5 2 θεὸς μὲν . . . καὶ θεοῦ παῖς οὐδεὶς οὔτε κατῆλθεν οὔτε κατέλθοι.

Zum Teil gibt C. seine Kritik gedeckt von dem Juden, den er sprechen läßt 1 37; 1 67: οἱ παλαιοὶ μῦθοι . . . οὐδ' αὐτοῖς ἐπιστεύσαμεν. — 1 68 sieht man, wie C. die Schwindeleien der Goëten, die betrügerischen Werke der Priester durchschaut und verachtet hat.

**2. Die indirekt mildere, zum Teil achtungsvolle Beurteilung des Christentums.**

Wie man öfters die Nichtachtung der heidnischen Religion bei C. herauslesen kann, so müssen andererseits selbst seine Vorwürfe — ein offenes, rückhaltloses Lob spricht er, abgesehen von 8 49, niemals aus — verraten, eine wie hohe Meinung er im Grunde vom Christentum hat.

α) Er möchte den Anschein erwecken, daß die Christen eine kleine gedrückte Gemeinschaft sind, deren gänzliche Ausrottung man noch fordern könne (8 55); der erbitterte Kampf jedoch und das ganze Buch verraten, wie ihrer leider so viele geworden sind.

3 73 καὶ λοιδορούμενος οὐδένα φρόνιμόν φησι πείθεσθαι τῷ λόγῳ, περισπώμενος ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν προσερχομένων αὐτῷ.

2 46 ζῶν μὲν αὐτὸς μηδένα ἔπεισεν, ἀποθανόντος δ'αὐτοῦ πείθουσιν οἱ βουλόμενοι τοσούτους . . .

Zur Masse ausgebreitet gehen sie auseinander (3 10), εἰς πλῆθος δὲ σπαρέντες αὖθις αὖ σχίζονται . . . (3 12), ἀρχόμενοι ὀλίγοι ἦσαν . . . (3 10).

Ihren festen Zusammenhalt berührt er 1 1 u. 3 14.

β) Die Bewunderung des C. vor ihrer Standhaftigkeit verbirgt sich schlecht.

Will er sie hinstellen 7 36 ὡς δειλὸν καὶ φιλοσώματον γένος [ähnlich 7 42 παντελῶς τῇ σαρκὶ ἐνδεδεμένοι], so weiß er andererseits doch auch genau, daß sie ihren Leib ῥίπτειν εἰς κολάσεις ὡς ἄτιμον [O. sagt, so gern wie ein Philosoph nicht seinen Mantel].

8 66 denkt C. gewiß an sie, als die da πάσας βασάνους ἐγκαρτερητέον καὶ πάντας θανάτους ὑπομενετέον, πρίν τι ἀνόσιον περὶ θεοῦ μὴ ὅτι γε εἰπεῖν ἀλλὰ μελῆσαι (dazu 1 8 u. 8 54).

γ) Widerspruchsvoll sind auch die Aussagen des C. über die Gottesvorstellungen der Christen.

Er schmäht sie ὡς λεγόμενα περὶ τοῦ θεοῦ, ὡς σώματος τῇ φύσει τυγχάνοντος καὶ ἀνθρωποειδοῦς σώματος (7 27) und weiß doch auch, daß sie sagen πνεῦμα εἶναι τὸν θεόν (6 71) . . . und stellt sie wie hier mit den Stoikern, so 7 62 mit den Persern verleumderisch zusammen διότι οὐκ ἀνθρωποφυέας ἐνόμισαν τοὺς θεοὺς καθάπερ οἱ Ἕλληνες εἶναι. Tadelt er sie wegen ihres dreisten anmaßenden Wissens über Gott, so weiß er auch wieder, daß sie sagen μέγας ἐστὶ καὶ δυσθεώρητος ὁ θεὸς . . . (6 69).

δ) Schwankend ist seine Beurteilung der Juden.

Trotz aller Abneigung merkt man, wie er ihnen doch eine gewisse Achtung nicht versagen kann, vor allem vor der Strenge und Konsequenz ihres Monotheismus (8 12). Die Beschneidung verurteilt er nicht (1 22), sondern sie scheint ihm Eindruck zu machen. Den Propheten traut er nicht zu, daß sie etwas Unheiliges gegen Gott aussagen könnten (7 14). Vor den Christen gesteht er den Juden schließlich einen Vorrang zu (5 25), insofern sie an ihren überkommenen nationalen Sitten festhalten. Neben der Verehrung des Himmels vermißt C. nur die Verehrung der Gestirne (5 6). Empört ist er über den Angriff der Sekten auf den Judengott und sein Gesetz (6 27) und über das doppelte Spiel mittels allegorischer Schriftdeutung (6 29), das heilige Buch der Juden sich bald anzueignen, bald es abzustoßen.

ε) Vor allem unsicher muß aber seine Beurteilung der Persönlichkeit Jesu gewesen sein. Die so sorgfältig herausgelesenen Beobachtungen einer seinen Beschuldigungen entgegengesetzten Art deuten darauf, daß ihn die Frage nach der Glaubwürdigkeit Jesu einmal persönlich beschäftigt haben muß.

Ein γόης soll Jesus gewesen sein: 2 32; 1 6. 38. 46, aber: 1 6 treibt dieser die Zauberer aus: ἀπελαύνει τῆς ἑαυτοῦ πολιτείας ὁ Ἰησοῦς (dazu 2 49).

Daß es unmöglich ist, Jesus die Wunder abzusprechen, hat C. bald erkannt (1 6 zögerte er noch). Er weiß um seine Lahmen- und Blindenheilungen usw., aber sicher hätte er auch feststellen müssen, daß die üblichen Gauklerstücke, die er sonst so oft gefunden bei andern, fehlten (1 68) τὰ ἔργα τῶν γοήτων . . . ψυχὰς ἡρώων ἀνακαλούντων δεῖπνά τε πολυτελῆ καὶ τραπέζας καὶ πέμματα καὶ ὄψα τὰ οὐκ ὄντα δεικνύντων καὶ ὡς ζῷα κινούντων οὐκ ἀληθῶς ὄντα ζῷα ἀλλὰ μέχρι φαντασίας φαινόμενα τοιαῦτα, und daß Jesus nicht um Gewinst, um »wenige Obolen« gelehrt hatte.

Jesus war ein Prahler (ἀλαζών 2 7), aber dieser

Mensch hat auf die Wunder gar keinen einzigartigen Wert gelegt (2 49). Er wollte sogar vielmehr verborgen bleiben (2 72). Ja 1 57 erklärte Jesus: ὅτι πᾶς ἄνθρωπος κατὰ θείαν πρόνοιαν γεγονὼς υἱός ἐστι θεοῦ.

Jesus war ein Lügner (2 7); aber 1 68 (dazu 2 18) sind es seine Jünger, die schwindelhaft erzählt haben. 2 27 bemerkt C. jedoch, daß diese selbst zum Lügen zu ungeschickt waren, 2 55 sieht man, wie er über Petrus hin- und her überlegt hat und schließlich wohl der Wahrheit nahekommt, wenn er ihm eine gewisse Disposition für Visionen zuspricht.

Jesus war jedenfalls ein Mensch (2 79); aber hier fehlt dem C. der einzig wirksame Vorwurf, zu dem das Leben von »Göttersöhnen« so leicht Anlaß zu geben pflegte, der eines sittlichen Fehls. Im Gegenteil, C. kann nur matt dem Anspruch seiner Sündlosigkeit wehren, er kann nichts als behaupten: οὐκ ἔδειξεν ἑαυτὸν καθαρεύοντα ὁ Ἰησοῦς (2 41) und οὐκ ἀνεπίληπτον αὐτὸν γεγονέναι (2 42). Das Fehlen jeglichen Vorwurfs ist ein großes Zeugnis für die sittliche Unantastbarkeit Jesu.

Der Lehrer Jesus? Von dem wüßte C. am liebsten nichts. Durch eine weite Kluft läßt er ihn von seiner Lehre getrennt sein. Gewöhnlich spricht er nur allgemein von der christlichen Lehre (die so gut ist, daß sie nur aus seinem Plato gestohlen sein kann). Wer solche Seltenheiten wie C. hervorholen konnte, der hat sicher das NT und speziell die Worte Jesu sehr genau gekannt. Wer den wenigen Stellen aufpaßte, wo Jesus aß und trank, der würde sicher auch Lehrfehler notiert haben, wenn er sie bemerkt hätte. C. muß im Gegenteil in den Sprüchen Jesu viel des Guten gefunden haben, so viel, daß er nicht ebenso viel Winkelzüge auszuhecken vermochte, um sie in schiefe Beleuchtung zu setzen. Einmal 7 18 findet er eine neue Pointe in der Konfrontierung mit Moses (Marcion!), und da staunen wir denn auch, wie viel er plötzlich weiß und wie unangetastet er diese Stellen gelassen. Nicht die geringste Andeutung dazu, wie sympathisch ihm Jesu Lehre war, die das Irdische so vertrauensvoll hintansetzt. Wir wissen auch ohnedem Bescheid, wie nach dem Herzen ihm Jesu Ablehnung des Reichtums, der Ehr- und Ruhmbegier sein mußte, wenn wir sehen, wie sehr aufs Jenseitige dieser Leibverächter eingestellt ist, der einzig fordert »ἀσωμάτως«, wie verächtlich er auf die Brunnen, »Eselchen« und Kamele im AT schaut (4 43. 44), und daß selbst Plato sich gegen den Reichtum erklärt haben muß (6 16).

Faßt man alles zusammen und stellt sich dazu vor, wie ausgesprochen der Ethiker in C. ist, wie dieser — trotz allen Suchens[1] — nichts an den Christen zu tadeln fand, so hat man einen Überblick, welche zahlreichen Möglichkeiten C. hatte, ihnen wohlwollend, wie er es 1 12 versprochen, die Hand zu bieten. Man ist nicht mehr überrascht, daß er zum Schluß vertrauen kann, die Christen werden das Vaterland regieren helfen (8 75), um Gesetze und Frömmigkeit zu retten. Mit ihnen stellt er sich 8 68 dem Ansturm der Barbaren gegenüber zusammen zum Schutze des Gottesdienstes und der wahren Weisheit.

Und eine noch größere Annäherungsmöglichkeit war dem C. gegeben, in den τινες 1 27, zu denen auch O. gehört haben würde: ὁμολογεῖ (C.) γὰρ καὶ μετρίους καὶ ἐπιεικεῖς καὶ συνετούς τινας καὶ ἐπ' ἀλληγορίαν ἑτοίμους εἶναι ἐν αὐτοῖς.

Das waren, die sich der at.lichen Geschichten schämten in ihrem Wortverstande 4 48, denen die leibliche Auferstehungslehre unheilig dünkte 5 14, die den Logos für den Sohn Gottes hielten 2 31, die dereinst ewiges Leben der Seele bei Gott zu haben hofften 8 49.

So hätte C. zu guter Stunde unter einem günstigen Eindrucke sehr wohl ein mildes, versöhnendes Werk schreiben können. Nach der Einleitung zu urteilen und dem Schlußteile, wo er sich wieder auf seine Absicht besinnt, war dies zuerst auch sein Wille. Der spottende Ton fehlt der Einleitung — 1 8 macht er den Christen ein anerkennendes Zugeständnis, so daß O., unangenehm überrascht, feststellen muß: es sieht aus, als ob uns C. helfen wolle, und ihn empört zum heuchlerischen Epikureer macht, weil er nicht verstehen kann, daß derselbe C., der sie im folgenden so hohnvoll behandelt, hier 1 8 in so frommem Ernste spricht. (6 62 spricht O. mittenin auch einmal von der dem C. nach dessen Meinung eigenen Philanthropie.) Ähnlich überrascht wird O. im Schlußteil von den plötzlichen »Lichtblicken« des C. Man kann annehmen, daß C. sich in der Polemik über seine Absicht hinaus hat hinreißen lassen. 3 59 kritisiert er sich selbst als bitter und 8 49, wo er nur

[1] Daß C. suchte, zeigt, daß er auftrieb, was aufzutreiben war: Ehebruch bei der Mutter Jesu (1 28), Thyesteische Greuel im AT (4 45) (Lot) und bei den Sekten καλινδούμενοι κατὰ σκότον πολὺν τῶν 'Αντίνου τοῦ κατ' Αἴγυπτον θιασωτῶν ἀνομώτερόν τε καὶ μιαρώτερον (5 63). Um so schwerer wiegt, daß er gegen die Christen selbst mit den üblichen heidnischen Vorwürfen schweigen muß, ja sogar ihren Vergeltungsglauben als vorbildlich für alle Menschen einschärft.

mit denen reden will, die einst ewiges Leben für ihre Seele erwarten, scheint er sich eine andere Richtung geben zu wollen.

Sein 2. Buch, das er wohl hauptsächlich für diese Wenigen geschrieben haben würde, hätte wahrscheinlich einen überraschend anderen Eindruck gemacht (allegorische Mythendarstellung und vielleicht viel magisch-gnostisch rätselhafte Verworrenheit im Eigenen). C. war klug, sich nicht zu sehr zu verraten und dieses 2. Buch nicht zu schreiben, es hätte den Angriff des ersten nur abschwächen können.

## II. Die Polemik des Origenes.

Für die Polemik des O., die wir, einen speziellen Teil betreffend, später kennen lernen werden, sei

a) allgemein vorausgeschickt:

Charakteristisch für O. ist das Ausspielen mehrerer Antworten und Widerlegungen nebeneinander, auch widersprechender, entsprechend seinem Ideale: ἑκάστῳ κατὰ τὸ πρέπον αὐτοῦ τῷ ἤθει καὶ τῇ καταστάσει προσάγομεν τὸν λόγον (6 10), μαθόντες »εἰδέναι, πῶς δεῖ ἡμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνασθαι« (Col. 4 6), und nach dem Beispiele Chrysipps (8 61), der βουλόμενος θεραπεῦσαι τὰ πάθη ὡς . . . ἐνοχλοῦντα τὴν . . . ψυχὴν προηγουμένως μὲν τοῖς δοκοῦσιν αὐτῷ ὑγιέσι λόγοις, δευτέρως δὲ καὶ τρίτως κἂν τοῖς μὴ ἀρέσκουσι τῶν δογμάτων, unter Ausnutzung seines großen, genial-pädagogischen Geschicks. Die Elastizität des O., seine außerordentliche Anpassungsfähigkeit in den Vorstellungen und im Ausdruck ist bewundernswert[1]. An dem Vorbilde des menschenfreundlichen« Chrysipp, dessen mehrfache Begründung O. ausdrücklich auch dem C. empfiehlt, ist bemerkenswert, daß immer nur ein Grund der eigne ist, während die anderen

[1] So gibt O. jedem seine Widerlegung, dem Juden, dem Griechen, der wundersüchtigen Masse, dem spiritualisierenden Vollkommenen, dem Außenstehenden und vorsichtig andeutend dem Tieferblickenden, indem er zuweilen besonders bemerkt: diese Widerlegung für den Juden, diese für den Griechen usw. Daß O. eine Begründung direkt gegen seine Überzeugung durchführte, darf man nicht sagen. Vielmehr vereinigt er selbst in sich mehrere Menschen, und wenn er das krasse Wunder verteidigt, so ist er selbst für den Augenblick der wundersüchtige Thomas, wenn er andererseits die Engelerscheinung des Joseph sich als Traum erklärt, ist er selbst der rationalisierende Heide. — Mit großem Takt versucht O. zuweilen eine Verschmelzung biblischer und griechisch-philosophischer Ausdrücke, wobei er nicht die feine Empfindung für die Verschiedenheit des Inhalts und den Unterschied der Klangfarbe verliert.

durchaus nicht die persönliche Zustimmung zu haben brauchen. Man hat also zu wählen unter den Widerlegungen des O. und darf sie nicht als für seine Anschauung einander gleichwertig behandeln. Oft erkennt man eine Begründung daran als die persönlich eigene, daß O. sie besonders sorgfältig ausführt, oft daran, daß er sie als gewagte Spekulation am längsten zurückhält.

Überhaupt ist für beide, O. wie C., ihre Zurückhaltung bis zu völligem Schweigen über einzelne Gebiete wohl zu beachten. C. beschränkt sich in der Darlegung des Eigenen auf das Notwendigste. Seinen Klagen darüber, daß »sie« ihn doch nicht verstehen werden, möchte man entnehmen, daß er sich nur auf eine grob andeutende Weise darbot und sich längst nicht völlig ausgab. (Manchmal kommt auch der Klang hinein, als wäre es zu schade, sein Höchstes der Menge preiszugeben.) Es genügt, das und das zu wissen, wer will, mag selbst weiterforschen.

Da C. verschweigt, was nach seiner Ansicht der wahre Himmel und das wahre Licht ist (7 31), sieht auch O. von einer Schilderung des heiligen Landes sowie der Stadt Gottes ab. — Die Trinität tritt bei O. ganz zurück (nur einmal 7 10!), der heilige Geist wird kaum genannt (1 46; 1 2; 2 8; 7 8), die Sakramente sind nicht behandelt (zweimal eine versteckte Andeutung), die Zweinaturenlehre nur mußte O. aus Notwehr gegen seine ursprüngliche Absicht hervorholen.

Vorzüglich aber haben C. und O. dadurch, daß sie einen doppelten Maßstab, den relativen neben dem absoluten, gelten lassen, Gelegenheit, sich künstlich in Gegensatz zu bringen. Während C. vorwiegend durch Hervorkehren des absoluten Maßstabes seinen Angriff oft erst möglich macht, begegnet O. ihm scheinbar widersprechend mit der relativen, praktisch anwendbaren Einstellung oder umgekehrt. Darum ist O. in all den Fällen, wo beide Gegner eine doppelte Haltung einnehmen, niemals zu beurteilen allein oder maßgebend nach der Antwort, die er direkt zur Stelle gibt. Er spielt dann stets die entgegengesetzte Möglichkeit aus.

Zum Beispiel: Betont C.: Gott ist nicht allen kennbar — so erwidert O.: also doch aber kennbar (7 42). Sagt C.: Gott ist durch ein gewisses Verfahren erkennbar, so meint O. wieder (7 44): nein, er ist völlig unerkennbar, nur durch eine besondere Gnade und seinen Sohn ist Erkenntnis möglich — zitiert C. die Christen:

weil Gott schwer zu erkennen ist, darum hat er seinen Sohn gesandt — so wehrt O. ab: auch der Sohn ist schwer erkennbar (6 69).

Einmal korrigiert einschränkend O. den C. und dessen »alles wird von Gott regiert« (7 68), dann wieder korrigiert C. die Christen mit ihrem »Gott kann alles« (3 69) mit derselben Einschränkung: er kann nicht das Ungerechte usw.

Wie O. umschlägt, zeigt deutlich 3 64. 65. Zuerst bemerkt er: ein wirklicher Sünder bessert sich schwer, als C. sich ähnlich äußert, beweist O. sofort im nächsten Kapitel: nein, er bessert sich doch.

Um einen Begriff davon zu geben, wie raffiniert die Polemik beider, sei darauf hingewiesen, daß alle wichtigen Berührungspunkte wie: die Erwartung ewigen Lebens, die Abkehr der Seele vom Körper, die Verneinung weltlicher Güter, die Vergeltungslehre, die Logoslehre, die Lehre vom Unrechtdulden, C.s Entgegenkommen, wenn er alle Menschen als Sünder betrachtet wissen will, unbenutzt und unbetont bleiben. Ihre vor allem wichtige Übereinstimmung in bezug auf die Unsterblichkeit der Seele übergehen beide mit Schweigen, dafür streiten sie ausgiebig über das Verhältnis zwischen Mensch und Tier.

Im folgenden wollen wir die Polemik des O., wie sie sich im Kampfe gegen C. und die eigene Kirche darstellt, kennen lernen.

b) Der Kulturkampf des Origenes.

Aufgabe und Ziel der Apologie des O. besteht darin, den Nachweis der Ebenbürtigkeit wie der Überlegenheit der christlichen Religion zu erbringen. Die Verteidigung hat demnach 1. nicht nur mit Worten der Schrift, sondern, ausdrücklich erklärt O., auch mit Vernunftgründen zu geschehen: 4 9 δεήσει μὲν τὸν φιλοσοφοῦντα τὰ τοῦ λόγου κατασκευάζειν μετὰ παντοδαπῶν ἀποδείξεων, τῶν τε ἀπὸ τῶν θείων γραμμάτων καὶ τῶν ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς λόγοις ἀκολουθίας. 5 22: τηροῦμεν καὶ τὸ βούλημα τῆς ἐκκλησίας . . . παριστάντες αὐτοῦ καὶ τὸ δυνατὸν οὐκ ἀποφάσει ἀλλὰ καὶ λόγῳ. (Es handelt sich um Leibesauferstehung),

denn μόνον τῶν ὄντων βέβαιον ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια (3 72), ἅπερ ἐκ σοφίας παραγίνεται. Eine doppeldeutige Rolle spielt der Logos 5 24 περὶ λόγου φιλοσοφοῦντες λέγομεν . . .

2. Die Verteidigung hat sich des Besten der Kultur, der Philosophie und aus dieser speziell Platos zu bemächtigen. Dieser Kul-

turkampf ist der eigentliche Kampf der Schrift des O. Der als Alexandriner in dieser Richtung von vornherein bestimmte Gelehrte führt ihn nach zwei Fronten, 1. mit kaum noch erlaubten Mitteln gegen C., 2. mit Entschiedenheit gegen eine große Gruppe der eigenen Gemeinschaft.

1. Der Kampf gegen Celsus.

Nichts kam dem O. ungelegener als die Tatsache, daß C. augenscheinlich als Platoniker genommen werden mußte[1]. Dem kann er nur begegnen mit einer Möglichkeit: Enteignung. Von den ersten Seiten an beginnt der Kampf: Trennung des C. von Plato. O. rächt sich hier gewissermaßen für die ungerechte Behandlung Jesu bei C. Wie dieser die Lehre von dem Lehrer, dem Goëten, trennt und sie erst spät schon unter Vorurteil nachholt, so stellt O. den »λόγος« des C. von vornherein unter Vorurteil, indem er ihn selbst als Epikureer diskreditiert, wohl wissend, — wie er selbst sagt —, daß alle Aussagen eines Epikureers am Ohr eines Gläubigen ungehört verhallen werden (1 8). Zu diesem Vorwurfe war er bei seiner völligen Unkenntnis der Person des C., wie sie aus seiner Raterei zutage tritt, unmöglich berechtigt.

O. hat sich genau orientiert, welche Leute C. zu zitieren pflegt; schon 1 32 nennt er den Πυθαγόραν καὶ Πλάτωνα καὶ Ἐμπεδοκλέα, οὓς πολλάκις ὠνόμασεν ὁ Κέλσος, schon hier weiß er um seine vielen Platozitate ἐρῶ δὲ ὡς πρὸς Ἕλληνας καὶ μάλιστα Κέλσον, εἴτε φρονοῦντα εἴτε μὴ, πλὴν παρατιθέμενον τὰ Πλάτωνος. Nebenbei erfahren wir sogar von der Begeisterung des C. für Plato ὃν πολλάκις ἐσέμνυνεν (6 47) und: Πλάτωνος δὲ λέξεις ἐκτίθεται ἀπό τε τῶν ἐπιστολῶν καὶ τοῦ Φαίδρου, ὡς τούτων μὲν ἐνθέως εἰρημένων . . (6 17). O. wußte sicher auch ebenso genau, daß C. sich auf keiner einzigen Epikur- oder auch nur Aristotelesstelle ertappen ließ.

Um beide auseinanderzubringen, konfrontiert O. Plato mit

---

[1] Heines Urteil S. 199/200: »Nun gab sich O. nicht die Mühe, das Buch des C. vorher im ganzen durchzulesen usw.« ist bei einer verhältnismäßig so kurzen Schrift wie dem α. λ. an sich schon widersinnig; O. kennt von Anfang an die Gesamthaltung des C. Seine Unwissenheit im einzelnen ist zum Teil kluge Zurückhaltung. Einmal fühlt er sich nicht benötigt, C. zu dessen Gunsten nach späteren Aussagen zu korrigieren. Zum andern will O. sich selbst vor den Zitaten des C. schon als Platoniker erwiesen haben. Einzelheiten konnte er natürlich sehr wohl wieder aus dem Gedächtnis verlieren.

Heine, Über Celsus' ἀληθὴς λόγος, Philologische Abhandlungen, Martin Herz dargebracht, Berlin 1888, S. 197—214.

C., wo er kann, oder beschuldigt diesen des Mißverständnisses an Plato: 2 60; 3 62; 4 20; 4 36; 4 39; 4 49; 4 56; 4 62.

Oder er sucht ihm die Ansicht anderer Philosophen unterzuschieben: so soll der Heide, der so für die Körperlosigkeit Gottes kämpft, gar mit der Stoa Gott einen Körper zugeschrieben haben (6 71). Gewaltsam zwingt O. ihm 2 42 die Lustlehre auf. Und warum? Ist C. Epikureer, so kann O. Plato um so ungehinderter für die Christen beschlagnahmen. Sehr offen kommt dieser Hintergedanke zum Vorschein 3 49: οὐ »κωλύει γε πρὸς τὸ γνῶναι θεὸν« ἀλλὰ καὶ συνεργεῖ »τὸ πεπαιδεῦσθαι καὶ λόγων ἀρίστων ἐπιμεμελῆσθαι καὶ φρόνιμον εἶναι«. καὶ ἡμῖν μᾶλλον πρέπει τοῦτο λέγειν ἢ Κέλσῳ, καὶ μάλιστ' ἐὰν Ἐπικούρειος ὢν ἐλέγχηται.

Mit allen Mitteln versucht O. denn auch andererseits die Aneignung Platos. Schon gleich in den ersten Büchern überrascht uns O. mit späteren Platozitaten sehr ähnlichen eigenen Formulierungen. Man soll merken, daß Plato spricht, wie der Christ O. schon vorher gesprochen.

In diesem Sinne kapituliert denn O. auch offen zu Beginn des VI. Buches vor dem Ansturm der Zitate, vor Plato — nicht vor C. Ἔκτον τοῦτον ἐνιστάμενοι λόγον . . . χρήζομεν ἐν αὐτῷ . . . ἀγωνίσασθαι οὐ πρὸς τὰ ἀπὸ φιλοσοφίας ὑπ' αὐτοῦ ἐκτιθέμενα, ὡς οἰηθείη ἄν τις (6 1). Diese Kampfesabsage und Entschuldigung gleichsam bei Ambrosius ist einzig in der ganzen Apologie des O., der jede Position hält, solange es irgend möglich ist. Es ist die durchsichtigste Stelle seiner ganzen Schrift.

Hat ihn C. schon einmal zu offener Kapitulation gezwungen, so weiß O. dieser doch eine annehmbare Form zu geben. Jede Platostelle wird mit ausdrücklichem Lobe ein- oder ausgeleitet 6 8; 6 5; 7 42. 46. 49. Wir wundern uns. Das ist Absicht! Es bedeutet die geschickte Umkehr des Verhältnisses: die Christen sind die Legitimen, Plato ist der großherzig Geduldete, mit dem Lobe macht man sich zum überlegenen Kritiker. Für die offizielle Form der Akzeptierung war es selbstverständlich, daß Plato nicht völlig einwandfrei sein durfte, darum der stereotype Vorwurf des Polytheismus [dazu 5 21 falsche Lehre in bezug auf die Unvergänglichkeit der Welt, 6 2 die zu gewählte Sprache, 6 20; 7 30 behauptet O. Entlehnung]. Und selbstverständlich war es auch, daß in der Schrift alles — wie schon früher — so auch wirkungsvoller gesagt sein muß.

Hinter diesem offiziellen Gebaren aber macht sich deutlich

die begeisterte Verehrung Platos bemerkbar. O. kann es nicht über sich gewinnen, ihn herabzusetzen, selbst seine Ausstellungen macht er »nicht, um ihm einen Vorwurf zu machen,« 6 2: καὶ ταῦτά γε οὐκ ἐγκαλοῦντες Πλάτωνί φαμεν. Am deutlichsten aber spricht, wenn er nicht wagt, ihm so wenig wie den Propheten und Jesus eine nicht schriftlich fixierte Geheimlehre abzusprechen (6 6).

O. fühlt eifersüchtig sich dem Plato verwandter, näher als C. Dies entschuldigt auch in etwas seine Behandlung des »Platonikers« C. Dem Aristoteles kann O. nicht vergessen, daß er seinen Meister verriet, nachdem er zwanzig (!) Jahre bei ihm gewesen — Judas nicht ganz drei! (2 12 u. 3 18). — Verlacht wird Plato wie die Jünger der göttlichen Weisheit, die da Torheit ist in der Welt (1 18). So verteidigt O. denn auch den großen Meister gegen C. als der echte Jünger gegen den falschen, verräterischen: Plato gehört zu uns!

2. Der Kampf gegen die eigene Kirche

formuliert sich für O. selbst — soweit er von ihm erkannt ist — als eine Auseinandersetzung zwischen dem berechtigten Anspruch des Gnostikers und dem nicht folgen könnenden »bloßen« Pistiker innerhalb der Kirche.

Die Annäherung des O. an die idealistische Philosophie geschieht durchaus nicht im Einverständnis mit allen Christen, nicht einmal kann er voraussetzen, daß sie seinen Lesern ganz genehm sein wird, und anscheinend glaubt er selbst die Gebildeten unter ihnen nicht widerspruchslos auf seiner Seite. Mehrmals hat er das Gefühl, sich rechtfertigen zu müssen (Anfang des VI. Buches), und am Schluß von Buch III beruhigt er den Leser (nach einem allerdings unerhörten Eingeständnis 3 79) 3 81: μὴ ὑπολάβῃς δέ με οὐχ ἁρμοζόντως τῷ Χριστιανῶν λόγῳ παρειληφέναι πρὸς τὸν Κέλσον τοὺς περὶ τῆς ἀθανασίας ἢ τῆς ἐπιδιαμονῆς τῆς ψυχῆς φιλοσοφήσαντας· πρὸς οὓς κοινά τινα ἔχοντες εὐκαιρότερον παραστήσομεν ὅτι ἡ μέλλουσα μακαρία ζωὴ μόνοις ἔσται τοῖς ⟨τὴν⟩ κατὰ τὸν Ἰησοῦν θεοσέβειαν . . . . . παραδεξαμένοις. (Das klingt wie die Antwort auf einen Einwurf!)

Den barbarischen Widerspruch der bloßen Pistiker tut O. scharf ab als derjenigen, die da genannt werden τὰ . . . »μωρὰ τοῦ κόσμου« καὶ »ἀγενῆ« καὶ »ἐξουδενωμένα« καὶ »μὴ ὄντα« (5 18). Kein C. hätte sich verachtender ausdrücken können! So scharf wagt O. auch nur sich zu erklären unter der Deckung des Paulus-zitates (I Cor 1 21).

5 20 bemerkt O. ausdrücklich, daß die Schrift nicht nach dem beurteilt werden darf, was diejenigen sagen, die zur christlichen Lehre nicht mehr mitbringen als ihren Glauben:

. . . μήτε νοήσαντος (= C.) τὸ παρ' ἡμῖν γεγραμμένον μήτε κρῖναι δυναμένου ὅτι οὐ δεῖ τὸ βούλημα τῶν σοφῶν ἐκείνων ἀνδρῶν νομίζειν πρεσβεύεσθαι ὑπὸ τῶν πλεῖον πίστεως μηδὲν ἐπαγγελλομένων τῆς πρὸς τὸν Χριστιανῶν λόγον.

Das unrechte Verhalten des Pistikers und das rechte eigene dagegen legitimiert er mit einem Jesuswort 5 16: οὐ δυνάμενα διαρθρῶσαι τὰ κατὰ τοὺς τόπους (τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου u. ä.) οὐδὲ βουληθέντα σχολάσαι τῇ ἐρεύνῃ τῆς γραφῆς, καίτοι γε τοῦ Ἰησοῦ λέγοντος· »ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς« . . . 1 13 stellt O., indem er I Cor 1 21 bezeichnenderweise umbiegt und in seinem Sinn benutzt, als Grundsatz auf: διὰ τούτων δηλοῦται ὅτι ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ ἐχρῆν γινώσκεσθαι τὸν θεόν.

Nimmt O. einerseits wie C. Anstoß an der Torheit, Enge, dem pharisäerhaften Hochmut des Pistikers — es gibt kaum einen Vorwurf des C., den O. nicht in gewisser Weise zu Recht bestehen läßt, als zutreffend für solche Leute, die C. als Würmer ansieht und bezeichnet (4 29), so lenkt er andererseits doch auch sofort wieder in die kirchliche Haltung ein, eingedenk der Pflicht, sich des Schwachen im Glauben anzunehmen. Bei einem direkten Angriff verteidigt er stets die Partei des schlichten Gläubigen (7 46). Hätte Gott eigentlich in der Weisheit Gottes erkannt werden sollen, so hat O. nie verfehlt, ebenso zu erklären, daß er auch im Glauben erkannt wird. Er sucht den idealen christlichen Anspruch der Zusammengehörigkeit aller Kinder Gottes zu vereinigen mit der realen Tatsächlichkeit von weniger und mehr Fortgeschrittenen, von Unvollkommenen und Vollkommenen, indem er nach heidnisch-gnostischer Praxis — er selbst verweist auf die Philosophenschulen und Mysterienreligionen — scheidet zwischen exoterischer und esoterischer Lehre. Wohltuend berührt O. im Vergleich zu C.[1] durch die Klarheit seiner Stellung. Er trennt

[1] Die doppelte Religion war für die synkretistische Epoche selbstverständlich geworden. C. nimmt hier nur die übliche Haltung ein. Aber während die Antike niemals Schwierigkeiten hatte oder Unaufrichtigkeit darin sah, beide Stufen, philosophische Privatreligion und Volksreligion, zu vereinigen, wirkt die Stellung des C., am Christentum gemessen, das ein so bequemes, unausgesprochenes Nebeneinander nicht dulden konnte, peinlich. Doch nicht mehr unbefangen, sondern vom Christentum irritiert, sucht C. bald der Menge die philosophische Stufe, den christlichen Philo-

entschiedener und verbindet entschiedener in entschlossener Aussprache beide Stufen.

Der eigentliche Kampf, der nicht die Pistiker, sondern die Kirche selbst trifft, spielt unter der Oberfläche, ohne daß O. etwas von seiner gefährlichen Gegnerschaft gegen die Kirche ahnt oder wissen will.

Charakteristisch vielmehr für sein Verhältnis zu ihr ist seine heiße Bemühung um das Ihr-gehorchen-wollen. Nur weil die Kirche es ihrem größten Gelehrten mit all seinem Wissen um sie und seinem zum Teil evangelischen Takt so schwer macht, muß Allegorese und Spekulation einsetzen. Ein Gefühl von der schrankenlosen Freiheit, die er als Gnostiker in bezug auf jede Autorität besitzt, hat O. niemals, noch macht er hemmungslos von ihr Gebrauch. An allen eigenen Spekulationen haftet die Unsicherheit. Er wagt sie selten über den Rang von bloßen Vermutungen hinaus vorzutragen. In Verlegenheit und Zweideutigkeit gerät er, wenn einmal die Schrift versagt in bezug auf die Frage der Übel, der Willensfreiheit. Seinen Äußerungen fehlt dann das Rückgrat, das ihm die Schrift z. B. in der Frage des Polytheismus so kompakt, eindeutig äußerlich bietet. Ein Punkt nur ist es, wo er mit der Kirche nicht ins Reine kommen kann, wo die Spekulation Recht haben muß, und wo sie doch so unzweideutig die Spekulation verbietet: die leibliche Auferstehung. In diesem einzigen Falle ist O. nahe daran, den Gehorsam aufzukündigen.

O. hilft sich damit, seine Orthodoxie zu beteuern, um sich mit dieser Versicherung die Freiheit zu holen, daneben recht unorthodox zu spekulieren. Wo O. ein Treubekenntnis nötig glaubt, da ist stets ein kritischer Punkt: »wir tragen nicht nur den Namen Christen« — »wir kennen die Lehre der Kirche« (5 22) — [wir hüten uns, sein Leiden als ein scheinbares zu bezeichnen wie die Doketen 2 16; 4 19. — Das aber sagen wir nicht, als wollten wir den Gottessohn von Jesus trennen (2 9) — niemand möge sagen, daß er nicht der Sohn des unerzeugten Vaters (8 14)].

D. h. die Kirche ist für O. eine Größe, der er nicht völlig

sophen bald die mythische Stufe zu empfehlen, ohne das Problem der zwei Stufen als solches zu erkennen, noch weniger zu bekennen. Nahe genug ist ihm dieses im Kampf mit den Christen gerückt; daß C. nicht die Kraft aufbringen konnte, hier Klarheit zu schaffen, daran scheitert er letztlich.

Meister; es gibt Gebiete, wo sie auch von ihm noch einen »blinden« Gehorsam fordert. O. beweist diesen — wie es der Sinn allen Gehorsams — gerade in der Äußerlichkeit, mit der er der Kirche treu zu bleiben sucht. In dieser gibt sich die reale Macht zu erkennen, die die Kirche über sein Gemüt besaß, selbst wo sich sein Verstand befreit hatte. So glaubt er ihr genug zu tun, wenn er nur jede Lehre oder Darlegung mit der Schrift belegen kann. Dabei hat er die Reihe der biblischen Belegstellen stark erweitert und für seine eigentümlichsten Spekulationen Zitate aufgetrieben[1]. In autoritätsloser Freiheit würde O. sich nie wohlfühlen, der Christ sucht stets den Anschluß an die Kirche und wichtiger — der Gelehrte will Belege.

### 3. Der Kampf gegen die Schrift.

Am energievollsten äußert sich der indirekte Kampf, den O. gegen die Kirche führt, in der Aufhebung der Schrift mittels Allegorisierung und Geheimlehre. Er bestätigt dabei letztlich das Urteil des C. über die Unzulänglichkeit, Anstößigkeit, Verworrenheit und Banalität der Schrift.

#### α) Das Versagen der Schrift.

Trotz aller Überzeugtheit für seinen alttestamentlichen oder paulinisch-johanneischen Plato hat O. doch keineswegs das Bewußtsein dafür verloren, in der idealistischen Philosophie einem großen fremden Kapitale gegenüberzustehen. Er wie auch C. haben bemerkt, daß eine unerträgliche Lücke im Christentum ist. Die Schriften versagen, wenn es gilt, das Wesen Gottes, seine »θειότης« oder »τὰ ἀόρατα καὶ τὰς ἰδέας« . . . »καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀφ' ὧν ἀναβαίνουσιν ἐπὶ τὰ νοούμενα zu bestimmen (6 4 [2 71]).

[1] 1 2: Der besondere »Beweis des Geistes und der Kraft« nach I Cor 2 4 und 1 62 nach Mt. 4 19; ψ 67 12; ψ 147 15; ψ 18 5.

1 21; 4 14; 6 62: Gottes Unveränderlichkeit nach ψ 101 27. 28 und Mal 3 6.

1 25: Für die Namensscheu muß einmal Plato einspringen mit Philebus c. 3.

1 48: Die Lehre von den höheren Sinnen nach Spr 2 5; Joh 6 33; II Cor 2 15; I Joh 1 1; Ez 3 1—4; Gen 27 27.

1 66: Jesu Hinweis auf die zwei Naturen in sich nach Joh 14 6 und 8 10.

2 2: Jesu Geheimlehre nach Joh 16 12. 13.

2 6: Die Geheimlehre der Propheten nach ψ 77 2 und ψ 118 8.

2 9: Die Allgegenwart des Gottessohnes nach Joh 1 28; Mt 18 20; 28 20.

2 9: Die Vereinigung Jesu mit den Menschen nach I Cor 6 17.

5 18; 5 22: Die Verwandlungslehre nach Paulus nach I Cor 15 35—38 f.

6 19: Die Lehre von den unsichtbaren Dingen nach ψ 148 4. 5; II Cor 4 17. 18.

7 39: Die Lehre von den zweierlei Augen nach Gen 3 5 f.; Joh 9 39 usw.

Vor allem aber wird das Zeugnis der Philosophen nötig für die ἀθανασία τῆς ψυχῆς (3 81 [6 4]). Ihretwegen wird besonders Plato verehrt 2 60.

Bei C. wird das Vermissen notwendiger Lehren, dem er durch Antragung häretischen und philosophischen Stoffes Rechnung trägt, zu deutlichem Vorwurfe 6 17:

Ἐπεὶ δ' ἐξῆς ἐξευτελίσαι βουλόμενος (= C.) τὰ περὶ βασιλείας θεοῦ γεγραμμένα παρ' ἡμῖν τούτων μὲν οὐδὲν παρέθετο ὡς οὐδὲ τῆς παρ' αὐτῷ ἄξιον ἀναγραφῆς, τάχα ἐπεὶ μηδὲ ἥδει αὐτά, Πλάτωνος δὲ λέξεις ἐκτίθεται . . .

O. verrät sich, wenn er sich 6 6 f., d. h. also gleich zu Beginn des eigentlichen Kampfes auf die unaufgeschriebene Weisheit der Propheten, des Johannes und des Paulus berufen muß: οἱ καθ' ἡμᾶς προφῆται ἐφρόνουν τινὰ μείζονα γραμμάτων ἅπερ οὐκ ἔγραψαν.

ἐκεῖνος (Jesus) θεολογῶν ἀπήγγειλε τὰ περὶ θεοῦ τοῖς γνησίοις αὐτοῦ μαθηταῖς (= ὁ θεὸς φῶς ἐστι und πνεῦμα ὁ θεός . . .) ὧν ἴχνη ἐν τοῖς γεγραμμένοις εὑρίσκοντες ἀφορμὰς ἔχομεν θεολογεῖν . . . 2 71 [1].

Das »platonische« Schriftmaterial, das O. heranträgt, bestätigt nur die Beobachtung: hier ist das große Manko des Christentums. Nirgends begegnet uns eine so herbeigezwungene und auch dann noch versagende Bibelexegese. Es fehlen ihm glattweg die Belegstellen.

1 21; 4 14; 6 62. Die Unveränderlichkeit Gottes wird durchweg mit denselben zwei Zitaten gedeckt (ψ 101 27. 28 Du aber bist derselbe . . . und Mal 3 6: Ich verändere mich nicht).

ψ 17 12: »Er setzte Finsternis zu seinem Versteck« soll 6 17 »τρόπῳ δὴ Ἑβραϊκῷ τινι λέγεται« — O. fühlt selbst die Gewaltsamkeit! — die philosophische Unerkennbarkeit Gottes ausdrücken [2].

[1] 7 61 will sich O. vorübergehend überheben: οὐκ εἶδε [= C.] δὲ διαφορὰν τῶν παρ' ἡμῖν ἠκριβωμένων, τοῖς λέγουσιν ὅτι καὶ »τὸ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσι« κτλ. . . . er zieht aber schnell zurück: ἔργον δέ ἐστι, ταῦτ' ἐπιμελῶς νοήσαντα ἰδεῖν διαφοράν zwischen philosophischem und geoffenbartem »Geist«.

[2] Geffcken S. 266 will wohl der Tapferkeit des O. ein Lob spenden, wenn er zu eben dieser Stelle (6 17) behauptet: »Wenn C. Platon vor der Bibel den Vorzug gibt, so stellt ihm O. sofort eine Heerschar der tiefsten Aussprüche der heiligen Schrift entgegen, zu denen sich kein Analogon bei Platon findet. Er schöpft aus der ganzen Fülle des christlichen Bewußtseins.« Ich kann mich diesem Urteil aber nicht einmal für diesen einen Fall anschließen, und ein Überblick über die Gesamtwiderlegung dieses Teils bei O. beweist wohl für jeden das Gegenteil: Verlegenheit des O. und Materialmangel.

Geffcken, Zwei griechische Apologeten, 1907.

Oftmals begnügt sich O. mit einem bloßen Einsetzen biblischer Ausdrücke (6 20; 7 38) [s. oben]. Bis zu welcher Absurdität O. in der Verlegenheit die Anpassung treiben muß, zeigt 6 9 (eine freilich schon bei C. verworrene Platostelle Epist. VII p. 342 AB). Dem ὄνομα bei Plato entspricht die »φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ« = Joh. d. T. — dem λόγος der »ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο« — dem εἴδωλον entsprechend ist φήσομεν . . . εἶναι . . . τὸν τῶν τραυμάτων τύπον . . . — die ἐπιστήμη = σοφία ὁ Χριστός. 6 7 müht sich O. die Empfehlung der Dialektik im AT unterzubringen mit Spr 10 17 und Sir 21 18. 6 10 treibt O. einen halben Paulussatz auf, aus dem sich indirekt die Forderung einer Prüfung erschließen lassen könnte (Plato muß zum Priester werden im Timäus). 6 14 müssen Moses, »der in aller Weisheit der Ägypter Erzogene«, Daniel, Ananias, Azarias und Misael als Weise weltlicher Wissenschaft Parade machen. 6 18 meint O. der (von Heiden und Christen viel zitierten) Stelle aus dem II. Brief an Dionys mit der Beschreibung der Seraphim bei Jes. 6 1. 2 und der Cherubim Ez. 1 5. 10. 18 begegnen zu können, hält es aber wegen der menschlichen Lasterhaftigkeit nicht für ratsam, das tiefe Dunkel der Beziehung zu lüften.

Welch hoher Weisheit muß es bedürfen, um das Eingehen der Seelen (6 23) »περὶ εἰσόδου ψυχῶν εἰς τὰ θεῖα θεωρίας« aus Ez. 48, Apoc. 21 und aus den Lagerplätzen in der Wüste und den Zahlen im Buche Numeri zu entnehmen!

Über das Werden findet O. eine tiefsinnige Andeutung darin, daß selbst für die Neugeborenen Opfer dargebracht werden, weil sie nicht von der Sünde (!) frei sind (7 50).

β) Umgekehrt: der wörtliche Sinn liegt oft so drohend nahe, ist so geradezu entgegengesetzt, daß O. der größten Geschicklichkeit bedarf, ja sogar damit das Recht zur Allegorisierung begründet.

Bei dem »πρόσωπον πρὸς πρόσωπον« muß O. vorbeugen (7 38): μὴ συκοφαντείτω τις διὰ τὴν λέξιν τὸν δηλούμενον νοῦν. — 6 4 weiß auch Moses, daß das höchste Gut nicht mit Worten beschrieben werden kann; zwar läßt er Gott dem Abraham, Isaak und Jakob sich zeigen, aber in welch einer Gestalt, sagte er zur Rettung des O. glücklicherweise nicht. — 7 28. 29: Daß keiner etwa denke, mit dem Land, »da Milch und Honig fließt«, sei das irdische Judäa gemeint!

Überschauen wir mit den Augen des O. ohne allegorische

Brille das AT, so erhalten wir folgendes Ergebnis: Kosmogonie und Anthropogonie sind ihm wie C. anstößig (5 59; 4 37—40; 6 49—61). Die Anthropomorphismen sind ihm unerträglich (4 37; 6 4; 6 61—63). Die grobsinnlichen Verheißungen von Reichtum (mit Kindern, Eseln, Brunnen der Gerechten), Ausbreitung und Völkerherrschaft sind so unglaublich, daß sie vielmehr das Recht zur Allegorisierung beweisen (4 43. 44; 7 18). Die Rachepsalmen sind so unmöglich für O., daß er nicht in Versuchung kommt, sie wörtlich zu nehmen.

Das bedeutet, ohne Allegorisierung wäre das Urteil des O. über das AT wohl dasselbe wie das des C., der 7 10 mit ganzer Schärfe formuliert: ταῦτα ἐπαναπεινάμενοι προστιθέασιν ἐφεξῆς ἄγνωστα καὶ πάροιστρα καὶ πάντῃ ἄδηλα, ὧν τὸ μὲν γνῶμα οὐδεὶς ἂν νοῦν ἔχων εὑρεῖν δύναιτο· ἀσαφῆ γὰρ καὶ τὸ μηδέν. ἀνοήτῳ δὲ ἢ γόητι παντὶ περὶ παντὸς ἀφορμὴν ἐνδίδωσιν, ὅπῃ βούλεται, τὸ λεχθὲν σφετερίζεσθαι.

Daß die γραφή (»οὔσης ἀληθῶς πολλαχοῦ ἀσαφοῦς«) undurchdringlich ... gesteht O. offen, oft mit Stolz darüber, daß das Verständnis ihrer Schriften mehr Mühe mache, als das der Philosophen. — Aus all seinen Hinweisen auf das Dunkel der Schriften (1 50; 2 6), der Schwierigkeit ihrer Auslegung — die Erklärung der mosaischen Schöpfungsgeschichte erfordert Bände! 6 51 —, aus seinem Spott über den törichten C., der da glaubt, in den Propheten wäre nichts Tieferes enthalten als der Wortlaut nahelegt (7 18), seiner eindringlichen Frage: sollte Moses nichts Höheres gemeint haben? — geht hervor, daß die Schrift in ihrem bloßen Wortlaut für O. zum Teil unverständlich, zum Teil wertlos, ja banal wäre (wie das Werk eines Komödiendichters 6 49).

Dies Urteil trifft zunächst das AT.

## C. Verschiedenheit des Ausgangspunktes und der Betonung bei Origenes und Celsus.

### I. Kurze Charakteristik der Weltanschauung des Celsus.

a) Vorangestellt seien zwei Worte des C., in denen nicht der Bürger des imperii Romanorum, nicht der Philosoph, sondern der schlichte und bedürftige Mensch spricht — in eigener Prägung[1].

[1] Der 3. Teil: Buch 6 1—7 58, der vorwiegend die Platozitate enthält, ist zunächst zurückzustellen, um die Grundanschauung des C. zu gewinnen.

Alle diese eindrucksvollen Stellen hat O. in ihrer Wirkung unterdrückt, sogar

1 8 (φησίν ὅτι) οἷς τοῦτο εὖ ἔχει, τουτέστιν ἡ ψυχή, πάντῃ ἐφίεται (?) τοῦ συγγενοῦς, λέγει δὲ τοῦ θεοῦ, καὶ ἀκούειν ἀεί τι (καὶ) ἀναμιμνήσκεσθαι περὶ ἐκείνου ποθοῦσιν.

8 63 (nach der halb wieder zurückgezogenen Aufforderung zum Dämonendienst fordert er statt dessen entschieden): θεοῦ οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀπολειπτέον οὔτε μεθ' ἡμέραν οὔτε νύκτωρ οὔτ' ἐς κοινὸν οὔτ' ἰδίᾳ λόγῳ τε ἐν παντὶ καὶ ἔργῳ διηνεκῶς, ἀλλά γε καὶ μετὰ τῶνδε καὶ χωρὶς ἡ ψυχὴ ἀεὶ τετάσθω πρὸς τὸν θεόν.

Die erste Stelle platonisch in den Ausdrücken wie im Inhalt, die zweite so praktisch eindringlich in der Einprägung unablässigen Gotteingedenkseins, daß man ein alttestamentliches Zitat daneben setzen könnte. Nehmen wir noch von den verhältnismäßig so wenigen eigenen Äußerungen des C. ergänzend hinzu:

5 14 καὶ ψυχῆς μὲν αἰώνιον βιοτὴν δύναιτ' ἂν (Gott) παρασχεῖν.

8 49: τοῖς μήν γε τὴν ψυχὴν ἢ τὸν νοῦν (εἴτε πνευματικὸν τοῦτον ἐθέλουσι καλεῖν εἴτε πνεῦμα νοερὸν ἅγιον καὶ μακάριον εἴτε ψυχὴν ζῶσαν εἴτε θείας καὶ ἀσωμάτου φύσεως ἔκγονον ὑπερουράνιόν τε καὶ ἄφθαρτον εἴθ' ὅ τι καὶ ὅ τι χαίρουσιν ὀνομάζοντες), τοῖς τοῦτο ἐλπίζουσιν ἕξειν αἰώνιον σὺν θεῷ, τούτοις διαλέξομαι. τοῦτο μέν γε ὀρθῶς νομίζουσιν, ὡς οἱ μὲν εὖ βιώσαντες εὐδαιμονήσουσιν, οἱ δὲ ἄδικοι πάμπαν αἰωνίοις κακοῖς συνέξονται· καὶ τούτου δὲ τοῦ δόγματος μήθ' οὗτοι μήτ' ἄλλος ἀνθρώπων μηδείς ποτε ἀποστῇ ἀποτείνοντες (?).

8 66: ἐὰν μέντοι γε κελεύῃ τις, εἰ τύχοι θρησκεύων θεὸν, ἢ ἀσεβεῖν ἢ ἄλλο τι αἰσχρὸν εἰπεῖν, οὐδαμῇ οὐδαμῶς πιστευτέον ἀλλὰ πρὸ τούτων πάσας βασάνους ἐγκαρτερητέον καὶ πάντας θανάτους ὑπομενετέον, πρίν τι ἀνόσιον περὶ θεοῦ μὴ ὅτι γε εἰπεῖν ἀλλὰ μελῆσαι.

Voller Würde, in schlichter Eindringlichkeit, ihrem Grundzug nach platonisch, mit starker Betonung eines charaktervollen entschlossenen Eintretens für die Religion, tritt hier heidnische Frömmigkeit auf ihrer Höhe dem Christentum gegenüber.

Die Hauptsache — der eine höchste Gott und die zu ihm strebende Seele — ist erfaßt. In allen näheren Bestimmungen hat sich C. nicht festgelegt. Wie er bezeichnenderweise 8 49 in bezug auf die ψυχή sich auf keine gnostischen Auseinandersetzungen einlassen will, so gibt er auch keine endgültige Formulierung des Verhältnisses zwischen Gott und der Seele. Dieses Verhältnis

---

als Heuchelei verdächtigt, so 1 8, welches er häßlicherweise als Opportunismus des eigentlichen Epikureers abzuschwächen sucht. 8 63 und 8 66 scheint C., zeitweilig von einem bösen Dämon verlassen, einigen Schimmer von Wahrheit zu schauen. 5 14 ist die Übereinstimmung mit einer Korrektur verschwiegen.

hat einmal die beste Versicherung: naturhafte Verwandtschaft. Der Zusammenschluß geschieht also mit Notwendigkeit — aber die Notwendigkeit wird nicht betont. Gott gibt nochmals, was er schon bei der Erschaffung unverlierbar mitgab, und der Mensch erstrebt für seine Seele nochmals, was sie schon hat: ewiges Leben. So ist hier ein Schenken und Hoffen, ein Fordern und Sich-um-die-Forderung-Mühen, ein sittliches Verhältnis — aber auch diese Art der Beziehung wird nicht betont. Sittlichkeit oder Naturhaftigkeit bleibt eigentümlich in der Schwebe, ebenso wie die Frage nach der Willensfreiheit, die C. überhaupt nicht aufwirft, und die der Sünde. In diesem engsten Kreise redet C. von einer Basis aus, für die Sittlichkeit selbstverständliche Voraussetzung ist. Gott ist hier nicht der Fordernde, sondern nur rein der Seiende, und der Mensch nicht der Gehorchende, sondern der sich aus innerstem Triebe Sehnende.

b) An diesen, der Klarheit halber etwas künstlich abgesetzten Kern[1] schließt sich in erweiterndem Umfange die Theologie des C., »mit der man kämpft«. Hier macht sich sein Charakter, sein Wissen, sein Geschmack geltend. Der Aristokrat, der über die νεόπλουτοι höhnt 4 8, der Kosmopolit färben ab.

Im Zentrum seines Denkens und Fühlens steht Gott. War der Mensch im Christentum eine so wichtige Angelegenheit geworden — C. denkt zuerst und immer und nur: Gott. Eifersüchtig wacht er über dessen Ehre und bemerkt mit Erbitterung, daß es den Christen weniger an Gott als an ihrem Jesus gelegen, 8 14: οὐκ ἂν ἔτι θέλοιεν (τὸν πατέρα σέβειν), εἰ μὴ καὶ τοῦτον, ὅσπερ ἐστὶν αὐτοῖς τῆς στάσεως ἀρχηγέτης, daß sie ihrem Jesus den Titel Sohn Gottes geben, nicht etwa Gott zu ehren, sondern ihren Stifter 8 14: καὶ ὠνόμασάν γε τοῦτον θεοῦ υἱόν, οὐχ ὅτι τὸν θεὸν σφόδρα σέβουσιν, ἀλλ' ὅτι τοῦτον σφόδρα αὔξουσιν. Mit aller Macht kämpft er gegen den Sohn und für den Vater: ἐκεῖνός γε πάντων πατὴρ, ὃν μόνον ὡς ἀληθῶς δεῖ σέβειν.

ἀνοσίως lehren die Christen von Gott[2]. Demgegenüber trägt

[1] Für den Gesamteindruck muß festgestellt werden, wie sehr der deus internus des C. z. B. hinter den repräsentierenden Gott zurücktritt.

[2] Man beachte, wie oft dieser und ähnlicher Tadel — der Vorwurf der Blasphemie — sich bei C. findet, um zu begreifen, wie empfindlich sein religiöses Gefühl war, ja, daß auch dieser Heide, nicht nur der Christ O., sich religiös verletzt fühlen konnte vom Gegner, was, wie man oft übersieht, wohl ein Entschuldigungsgrund für seinen gereizten Ton sein dürfte.

C. seinerseits an Einzelaussagen zusammen, was nur irgendwie ein Lob, eine Vollkommenheit Gottes in sich schließt.

So breitet er lang die Platozitate, die herrlichen, aus (wahrscheinlich sekundär aus einem Erbauungsbuche der damaligen Zeit[1]).

Die Unaussprechlichkeit Gottes behauptet er nach ep. VII 341 (6 6. 65; 7 42).

Die Unveränderlichkeit nach Rp. II 380 Dff. (4 14. 18).

Die Transzendenz nach Rp. VI 507 K ff. (7 45), besonders: πάντων τῶν ὄντων λόγος ist Gott (an den Stoizismus erinnernd) (5 14).

Das kraftvolle Bekenntnis 6 65: ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα, ἐξ οὐδενὸς ὁ θεός,

οὐδὲ λόγῳ ἐφικτός, οὐκ ὀνομαστός,

οὐδὲν γὰρ πέπονθεν ὀνόματι καταληπτόν.

6 64: οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ θεός.

Alle diese »un« sind nicht niederschmetternd, sondern erhebend, erbaulich. Der Grieche, der alles weiß, hat nur da Ehrfurcht, wo er nicht mehr weiß. Diesem Volk von Logikern ist Gott zugleich das höchste Produkt ihrer Logik, das große Halt, die Grenze des Denkbaren. Man feiert in ihm seine eigne letzte Erkenntnis, nämlich: die Feststellung eines Bereichs, wo man nicht mehr erkennen kann. Daß es sich für C. nicht um bloße Erkenntnisse des Intellekts, auch nicht um bloße Zitate handelt, sondern um religiöse δόγματα, zeigt sich darin, wie lebendig er jedes »Un« in seinen Angriffen in die Anwendung umzusetzen weiß.

Dem plebejerhaft ordinären Ausschwatzen aller höchsten Geheimnisse gegenüber, dem auf der Straße Sich-ergehen in heiligsten Offenbarungen, betont er die nur relative Erkennbarkeit Gottes.

Allem Bemühen der Christen, Gott hineinzuziehen in das μίασμα, begegnet er mit dem Schlagwort: unveränderlich — keine μεταβολή 4 14.

Sein Gott ist wirklich ἄφθονος (ἔξω φθόνου 8 21). Er buhlt nicht um die Wette mit den Dämonen um die Gunst seiner Anhänger (8 2); er sucht nicht wie die »νεόπλουτοι« bekannt zu werden (4 6).

Er ist wirklich ἀπροσδεής (8 21), ein Gott, πρὸς ὃν οὔτε βλάβη τις οὔτε λύπη φθάνει (8 2).

[1] Otto Heine, Über Celsus' ἀ. λ. S. 205/6. Philos. Abh., Martin Hertz zum 70. Geburtstag. »Es ist wahrscheinlich, daß die Darstellung nicht von Celsus selbst nach Plato gemacht, sondern einer sekundären Quelle, die er nicht nennt, entlehnt ist.«

Wichtigste Erkenntnis: Gott ist nicht wie ein Mensch oder wie Menschen ihn denken: οὐδ' ἄνθρωπον ἐποίησεν εἰκόνα αὐτοῦ· οὐ γὰρ τοιόσδε ὁ θεὸς οὔτ' ἄλλῳ εἴδει οὐδενὶ ὅμοιος (6 68). Lebhaft kämpft C. gegen alle anthropomorphistischen Gottesvorstellungen. Es gilt Schutz vor Profanierung Gottes. Gegen die empörende Intimität der Christen heißt es, seiner Autorität die Distance zu wahren. Denn:

Gott ist der »große« Gott (ὁ μέγας θεός 6 52), den sie nicht kennen (οὐκ εἰδὼς τὸν μέγαν θεόν 5 41).

c) Dieser Imperator-Gott ist der herrschende in der Schrift des C.; der Gott der Seele wird selten gestreift und schnell vergessen.

Vorwiegend römische Züge machen sich bemerkbar: Völker- und Länderuniversalismus, Autorität und Regiment, ewige Ordnung und ewige Gesetzlichkeit.

Der höchste Gott »ὁ πρῶτος καὶ ὁ μέγιστος« 6 60 ist im Grunde auch der Eine Gott. — Um diese Einzigkeit kämpft er nicht, sie ist selbstverständlich; es genügt, daß sie ist, zufälliger Name oder Titel kümmert Gott nicht (1 14. 16. 24; 5 41). Er zeigt hier dieselbe müde großartige Lässigkeit, dieselbe großmütig übersehende Geste wie der »Neidlose« gegenüber seinen Untergöttern. Man kann das nicht ein Dienen um mehrere Herren heißen, es gibt eben nur einen Herrn (8 2).

Der Herrschaftsbereich dieses Gottes ist analog dem römischen Weltreich der Kosmos. Das Regiment hat er abgetreten —, wie der βασιλεύς an seine Satrapen (8 85), so er an die Dämonen. Ihm selbst liegt nur am Ganzen (4 99). Das Gesetz herrscht und soll herrschen auch bei den Menschen. Mit Recht behauptet Pindar (bei Herodot) νόμον πάντων βασιλέα εἶναι (5 84). Die Strenge des Gesetzmäßigen steigert sich und erstarrt schließlich in dem naturhaften Zwange der Notwendigkeit.

So äußern alle Züge ein fast hochmütiges, abwehrendes Sichfernhalten Gottes. Seine geregelte Weltensorge erlaubt keine spezielle ungeregelte und darum Riesendimensionen umstürzende Einzelsorge um das Würmlein Mensch (4 6; 4 23). Ja selbst das Amt eines Richters kann Gott schwerlich übernehmen, es hat Menschenart, die einen Gott lächerlich macht (5 14; 4 11. 99). Was kümmert ihn die Angst des Menschen, dem man die letzte Erkenntnis abschneidet? Herablassend klärt C. ein weniges auf

und antwortet öfter mit einem vornehmen Nicht-wissen-können. Sein Gott ist um Gottes und nicht um der Menschen willen.

d) Ist die Sphäre schon immer kühler geworden, so fehlt uns doch noch ein letztes: der gerechte Gott.

Nicht nur persönliche, sondern Rassenantipathie[1] offenbart sich in der scharfen Entgegensetzung C.s zum Sünderrufe Jesu in krasser Weise. Während er sonstige Aussprüche desselben ohne weiteres anerkennt, zum Teil für Plato in Anspruch nimmt, ist es für seine innerste Empörung schon bezeichnend, wie C. den Sünderruf 3 59 einleitet: ὅτι δὲ οὐδὲν πικρότερον ἐπαιτιῶμαι ἢ ἐφ' ὅσον ἡ ἀλήθεια βιάζεται τεκμαιρέσθω ... (dazu 3 64 βλασφημοῦμεν καὶ καταψευδόμεθα). Entstellend berichtet er 3 71: ὡς ἄρα ὁμοίως τοῖς οἴκτῳ δουλεύουσι δουλεύσας οἴκτῳ τῶν οἰκτιζομένων ὁ θεὸς τοὺς κακοὺς κουφίζει καὶ μηδὲν τοιοῦτο δρῶντας τοὺς ἀγαθοὺς ἀποῤῥίπτει, ὅπερ ἐστὶν ἀδικώτατον.

C. weiß dabei wohl, um was es sich handelt, wie man auch bei seiner Nichtachtung des Begriffs der Sünde beachten muß, daß er genau weiß, welche Rolle Sünde und Buße bei den Christen spielen[2]. Auf sie anspielend, bemerkt er 3 65: weder durch Strafen noch durch Barmherzigkeit wird ein Mensch gänzlich geändert: οὐδεὶς ἂν οὐδὲ κολάζων πάντῃ μεταβάλοι, μήτι γε ἐλεῶν.

Und mit voller Bewußtheit setzt C. dagegen: unser Gott ist nicht der Barmherzige, sondern der Gerechte. Auf den gnädigen Gott Bezug nehmend, formuliert er (3 70): οὐκ ἐθελήσει οὐδὲν ἄδικον. Nach Wahrheit richtet dieser und nicht nach Wehklagen, Jammergeschrei, Mitleid und Verdemütigung (3 68). Mit erschreckender Härte betont er dem Kranken- und Sünderfreunde gegenüber 4 18: οὔτε δὲ νοσῶν ἢ μεμηνὼς οὐδεὶς θεῷ φίλος.

Unsympathisch ist dem C. auch die semitische Art der Demut (6 15), nur wagt er nicht die Demut selbst anzugreifen, auch dem Griechen ist schlimmste Lästerung die ὕβρις. — Umgekehrt wird seine Auffassung noch ergänzt durch die echt hellenische Forderung der Rache. Er versteht nicht, daß der christliche Gott

---

[1] Heiler, Das Gebet zitiert S. 197 Leopold Schmidt: Die Übung der Gerechtigkeit war für den Griechen so sehr die hervortretende Seite in dem Walten der Gottheit, daß ein Streben nach Einklang mit ihrem Willen, welches ihre strafende Tätigkeit unberührt gelassen hätte, ihm unverständlich gewesen wäre.

[2] 4 48: Ihr ewiger Streit in der Ecke ihres Sumpfes geht darum, wer von ihnen sündiger sei, und natürlich muß der Sohn Gottes »wegen der Sünden« der Juden herunterkommen.

sich nicht rächt (8 39), wie er es doch triumphierend bei seinen Göttern aufweisen kann (8 41. 45).

Wir haben hier einen starken Zug primitiver antiker Religion noch ungebrochen von dem hereinströmenden orientalischen Erlösungswesen, der unter Kenntnis der christlichen Gottes- und Nächstenliebe besonders kraß in die Erscheinung tritt.

e) Wie findet sich nun der Mensch in dieser gotterkalteten Welt zurecht?

Mit Transzendenz und Resignation, mit Leibes- und Weltflucht einerseits, mit interimistischem Kompromiß andrerseits. — Die Heilshoffnung des Heiden, in ihrer Weise nicht weniger weltflüchtig als die des Christen, setzt das Sterben geradezu zur Bedingung. So weit geht die Konsequenz des C. freilich nicht. Was kümmerten ihn sonst die Dämonen, die alles Leben unterhalten (8 33; 7 68)? Was können sie, die nur menschliches Wissen haben, dem Philosophen künden (8 60)? Was braucht er um sie zu schmeicheln, wie der, der seine Krankheiten gern geheilt haben möchte (8 58)? Was braucht er sie zu fürchten, sie, die doch nur Macht haben über das Irdische (8 60)?

Zwar die antike Kulturfreudigkeit ist geschwunden; Ruhm und Reichtum achtet C. gering wie der Lehrer von Nazareth, platonisch-asketische Neigungen gaben den Gebildeten die Haltung philosophischer Weltmüdigkeit — aber in Wirklichkeit bleibt C. doch stets der Bürger in gut geordneten Verhältnissen, sorgend ob des Unterganges der Kultur.

Es ist keine Flamme in ihm.

Die verzehrende Sehnsucht, das Hintersichwerfen alles Irdischen fehlt ihm. Das Aus-der-Welt-Wollen der Christen begreift er letztlich nicht. Selbst seine Sehnsucht kennt Maß! Einstweilen »solange wir noch im Leibe leben« (8 53), heißt es sich abzufinden als mit etwas Gegebenem. Die Erde ist nun einmal ein notwendiges Zwischenstadium — ein Purgatorium (vielleicht?) — »es hilft nichts« steht darüber geschrieben: man muß die Pflichten und Leiden des Lebens tragen (8 55): εἰ δὲ καὶ γυναῖκας ἄξονται . . . καὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ μεθέξουσι καὶ κακῶν τῶν ἐπιτεταγμένων ἀνέξονται . . . ἀποδοτέον δὴ τὰς προσηκούσας τοῖς ταὐτ' ἐπιτετραμμένοις τιμὰς καὶ τῷ βίῳ λειτουργητέον τὰ πρέποντα, μέχρι ἂν τῶν δεσμῶν ἀπολυθῶσι.

Ist der Schein des Triumphes, den die schneidige Polemik des C. seinem Werke übergeworfen, fortgestrichen, so gewahrt man bei ihm selbst eine unentschiedene, zu keiner Forderung mit

Leidenschaft kräftig drängende Haltung. Länder hat er gesehen, Kulte studiert — wir fragen wozu? Kann er doch keinen Quell lebendigen Wassers sprudeln lassen aus all seinen Erkenntnissen. Nur das müde: Es ist überall dasselbe, gleich gut, gleich schlecht, und muß, weil es immer so gewesen, auch immer so bleiben. Es wäre wohl schön, wenn sich alle Völker unter einem Gesetz zusammenfänden — aber das ist ja unmöglich. 8 72: εἰ γὰρ δὴ οἷόν τε εἰς ἕνα συμφρονῆσαι νόμον τοὺς τὴν Ἀσίαν καὶ Εὐρώπην καὶ Λιβύην Ἕλληνάς τε καὶ βαρβάρους ἄχρι περάτων νενεμημένους, (ἀδύνατον τοῦτο νομίσας εἶναι ἐπιφέρει ὅτι) ὁ τοῦτο οἰόμενος οἶδεν οὐδέν. — Skepsis und Resignation ist der Schluß!

## II. Die entgegengesetzte Einstellung des Origenes.

Wenden wir uns von C. zu O., so ist zunächst, um mit dem letzten zu beginnen,

1. die Stimmung eine völlig andere. An C.s müder Resignation gemessen, schwindet alles Versagen, Entgleisen, alle Weitschweifigkeit im einzelnen, und selbst aus fehlerhaften Ansätzen noch schlägt uns eine einzige durch und durch positiv geladene Atmosphäre entgegen. O. hat eine ungeheure Fülle von Arbeit in der Welt hinter sich und vor sich. Das durch keine Kompromisse abgeschwächte Streben zum Jenseits hat ihn zunächst überladen mit einem Reichtum von Aufgaben für das Diesseits.

Es gilt Ansätze zu schaffen und vorzubereiten bei sich und den andern: in der engen Gemeinschaft der Christen, weiter bei den Heiden, bis schließlich zur Eroberung aller Völker. Einmal hat er der Aufgabe des Gnostikers zu genügen: Jedes Fortschreiten in seiner Wissenschaft entfernt den O. weiter von dem armseligen Bekenntnis des Fertig, dem οἶδα πάντα des C. und seinem: »Es ist überall dasselbe«. Immer stärker wird O. umwittert von ahnunggebenden Geheimnissen göttlicher Weisheit, immer mehr erscheint ihm die Welt voll tiefer Beziehungen, überall ist Wunder, überall Problem, und überall ruft es den Gelehrten zu Entdeckungen, den erwartungsvollen Christen zur Bewunderung und zur Vorfreude. Man möchte manchmal meinen, die letzte instinktive Triebkraft des O. zum Christentum war der unersättliche Arbeitshunger seines Genies, das nur hier in dieser noch jungen, ungerodeten, aber üppig ins Kraut schießenden Schöpfung sich wahrhaft auszuarbeiten vermochte. Und nicht nur, daß ihm das Christentum die meisten Probleme bot, es zwang O. auch zu praktischer Arbeit

an den Menschen als Erzieher und vor allem auch als Missionar. In der Geschichte der Mission beansprucht er ein Kapitel für sich.

Zum andern war aber auch jeder einzelne Christ hineingerissen in den Strom des Vorwärtseilens, eingespannt zwischen Aufgabe und Ziel, und wieder neues weiteres Ziel und so fort. Der Erfolg munterte auf, und in der Schule des Lernens für die Ewigkeit, welche die Christenheit mit ihrem System von unteren und oberen Klassen für O. darstellte, herrschte der tatenfrohe Ton des mit steigendem Eifer von Stufe zu Stufe Vorankommenden.

Für den Ausgangspunkt seiner Weltanschauung ist charakteristisch: O., als Missionar κατ' ἐξοχήν, kommt stets von seiner Arbeit an den Menschen; an ihnen als seinen ständigen Arbeitsobjekten haftet sein erstes Interesse. Vor allem will er Möglichkeiten gewinnen zu Verwirklichung und Tun. So ist denn auch der stärkste christliche Eindruck des O. ein sich praktisch auszuwirkender: der entscheidende Einschlag sowohl für seine Arbeit in der Welt als für den Aufriß seiner Weltanschauung ist das Liebesgebot Jesu.

### Der tiefste Eindruck des Origenes vom Christentum: das Liebesgebot Jesu.

Wenn Christus dem selbständig zu Gott stehenden Gnostiker O. letztlich gleichgültig sein kann, der Lehrer Jesus ist ihm in einem Falle tief eindrucksvolle, überwältigende Autorität: für das große Gebot, das »μέγα δόγμα«, des Christentums der Nächsten- und Feindesliebe. Die so bedingungslos gewissenhafte Erfassung dieses Gebotes ist das Echteste vom Geist und Gemüt des großen Alexandriners und seiner vielleicht alle paar Jahrhunderte einmal erreichten Bibelkenntnis. Das Kennzeichen seiner Ausführungen heißt 1) original — O. folgt nicht einfach allgemein christlicher Tradition von der bekannten Jesu-Sanftmut, sondern hat die Auffassung des Charakters Jesu und seiner Forderung direkt neu an der Quelle erobert — 2) textgetreu. Die eigene Spekulation schweigt ehrfurchtsvoll; der Hoheit dieses Gebotes heißt es nur zu horchen und zu folgen. Es ist ergreifend, aus den vielen zerstreuten Anmerkungen seines Buches zu beobachten, mit welcher »evangelischen« Sorgfalt O. sich die Stellen zusammengesucht hat, wie er sie durchforscht, das AT nachgeprüft hat und am Ende gerade durch seine gediegene Gelehrsamkeit und freilich auch leicht zustimmende reine und hochentwickelte Sittlichkeit

dazu kam, die Weite der Forderung Jesu zu erkennen als den Schritt, der aus dem Judentum hinausführt und nichts weniger will als eine neue Geschichtsepoche und eine neue Menschheit begründen. Nach dieser Erkenntnis kann für O. nur noch folgen unverkürzter Gehorsam und eine wieder durchaus originale erweiternde Anwendung.

Gehen wir O. im einzelnen nach!

Als Norm gelten die Stellen: Mt. 11 19: Lernet von mir ... Joh. 13 4. 8: Die Fußwaschung. Lc. 22 27: Ich bin unter euch nicht, wie einer, der zu Tische sitzt, sondern wie einer, der dient ... καὶ οὕτω μέγα δόγμα τὸ περὶ ταπεινοφροσύνης ἐστὶν, ὡς μὴ τὸν τυχόντα διδάσκαλον ἔχειν περὶ αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν λέγειν τὸν τηλικοῦτον ἡμῶν σωτῆρα· »μάθετε ἀπ' ἐμοῦ ...« (6 15).

Jesus ist nicht der Richter, sondern der freundliche Lehrer, dessen Menschenliebe ihn heißt, kein noch so kleines Dorf vornehm zu übergehen. 2 88 betont O.: er kam nicht zu richten, sondern zu lehren, und 4 9 erklärt er sehr schön: Es kam der, der die Menschheit nicht mehr zu züchtigen brauchte, wie es geschehen war im alten Bunde: οὐ δεόμενος (Χριστός) κατὰ τὴν προτέραν οἰκονομίαν τῆς κατ' ἀνθρώπων χρήσεως μαστίγων καὶ δεσμῶν καὶ βασανιστηρίων· ἤρκει γάρ ἡ διδασκαλία ...

Jesus ist nicht Aufrührer, sondern der Fürst allen Friedens und Begründer einer Friede liebenden Gemeinschaft (8 14): οὐ στάσεως οὖν ἀρχηγέτης ὁ Ἰησοῦς ἀλλὰ πάσης εἰρήνης ... »εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν ...« Joh. 14 27. Unmöglich ist es, daß seine Anhänger seiner Lehre wegen einen Aufstand machen dürfen (3 28): τοὺς δὲ μὴ πιστεύοντας καταφρονήσαντας τῆς πραότητος τῶν διὰ τὰ Ἰησοῦ μαθήματα οὐδὲ μέχρι τοῦ τυχόντος στασιάζειν βουληθέντων ... Daher verlangte eine so wehrlose, friedliebende Lehre einen Friedensstaat (Augustus!) zur Ausbreitung (2 30). Denn — von der Feindesliebe und dem passiven Unrechtduldenmüssen wird nichts abgestrichen: 3 7 ... οὔτ' ἂν ὁ νομοθέτης Χριστιανῶν πάντῃ ἀναίρεσιν ἀνθρώπου ἀπηγόρευε, μή ποτε δίκαιον εἶναι διδάσκων τὸ κατ' ἀνθρώπου, τόλμημα τῶν ἑαυτοῦ μαθητῶν, κἂν ἀδικώτατος ἐκεῖνος ᾖ (οὐ γὰρ πρέπειν ἡγεῖτο τῇ ἐνθέῳ ἑαυτοῦ νομοθεσίᾳ τὸ συγχωρεῖν ὁποιανδήποτε ἀνθρώπου ἀναίρεσιν)· οὔτ' ἂν Χριστιανοὶ οἱ ἀπὸ στάσεως ἀρξάμενοι τοὺς ἐπὶ τοσοῦτον ἡμέρους προσήκαντο νόμους, δι' ὧν. »ὡς πρόβατα« μὲν ἀναιρεῖσθαι αὐτοῖς ἐγίνετο μηδέ ποτε δὲ ἀμύνασθαι οἷοί τ' ἦσαν τοὺς διώκοντας.

Auch die Heiden und ihre Götter sind von der

Liebe Gottes nicht ausgeschlossen. Gott hat aus Liebe auch ihnen einen Teil geoffenbart (7 46 [dazu 8 66]) — auch ihre Götter darf man nicht schmähen, denn Ex 22 28 heißt es: »Du sollst die Götter nicht schmähen.« Im Gegenteil ist den Christen gesagt (8 38): »Segnet und fluchet nicht!« (Rm 12 14) und »die Lästerer werden das Reich Gottes nicht ererben« (I Cor 6 10). Selbst wenn man die Schmähung durch angetanes Unrecht entschuldigen könnte (8 41), ist sie nicht gestattet (Mt 5 44, Rm 12 14, I Cor 4 12).

Das AT hat dem O. schwere Mühe gemacht. Er erkannte sehr wohl den Abstand. 7 26 sieht er in der Beobachtung der Feindesliebe den Unterschied der Christen von den Juden, denen das Gesetz Mosis befiehlt, ihre Feinde zu töten, die Übertreter des Gesetzes zu steinigen usw.

Mit Mühe hat O. eine Belegstelle für die Feindesliebe aufgetrieben in Ps 7 4—6 und für die Demut in Ps 131 1. 2 (8 35; 6 15).

Vor allem aber sind wir ihm dankbar, daß er sich nicht scheut, im AT Schrift gegen Schrift zu setzen, um die unerträglichen Stellen von der Vergeltung bis ins 3. und 4. Glied mit sorgfältig zusammengelesenen Stellen zu widerlegen (8 40), ebenso kämpft er gegen Ex 21 24 »Auge um Auge« mit nur zu gesuchter Stelle aus Jer 3 27. 28. 30. Mit gewalttätigster Allegorisierung bezwingt er den 136. Rachepsalm V. 8 und 9 und Ps 100 8 »Frühe will ich töten alle Sünder des Landes . . .« (7 19), Dtn 2 33. 34: »Und wir ließen dort nichts am Leben«.

O. selbst erweist sich dadurch als Christ, daß er sich niemals hinreißen läßt, wie C. einen Menschen gottverhaßt zu nennen, denn: ἀδύνατον ἔσται ἄνθρωπος θεομισὴς, ἐπεὶ ὁ θεὸς ἀγαπᾷ τὰ ὄντα πάντα καὶ οὐδὲν βδελύσσεται ὧν ἐποίησεν· οὐδὲ γὰρ μισῶν τι κατεσκεύασεν (1 71).

Die Bezeichnung, die O. vorwiegend zur Charakterisierung der Haupteigenschaft Jesu wählt, ist griechischen Geistes: »Philanthropie«[1] und erinnert uns an die Verwandtschaft mit den Strömungen seiner Zeit: Humanismus, Kosmopolitismus und besonders an die philanthropische Richtung des Stoïzismus. O. selbst weist in bezug auf die Feindesliebe auf das geläufige Beispiel von Lykurg und Zeno hin (8 35) — auf den φιλανθρωπότερον Κέλσου Χρύσιππον (8 51) — und fordert ebenso Menschenliebe von C. δέον

[1] 2 38 τὸ φιλάνθρωπον αὐτοῦ — 4 15 ποῦ γὰρ πονηρότατον τὸ χρηστὸν καὶ φιλάνθρωπον;

ὡς φιλάνθρωπον καὶ τοῖς ἀγροικοτέροις βοηθεῖν (8 50) — τὸ ἐπιεικὲς καὶ τὸ εὐσταθὲς ist 7 46 der menschlichen Natur eingepflanzt ἐνεσπαρμένα φυσικῶς ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ τῇ λογικῇ φύσει. Wie im Charakter Jesu wird auch im Wesen Gottes die Philanthropie dann die Haupteigenschaft. Wie nahe die damalige humanitätsfreundliche Zeit dem christlichen Ideale kam, läßt sich selbst an dem Beispiele des schroff aristokratisch eingestellten C. beobachten.

Man kann nicht genug hervorheben, wie weit von den wenigen Jesuworten, zu denen C. Stellung nimmt, es gerade die Feindesliebe ist, das Unrechtdulden, das er dem Gegner nicht lassen will. Er führt das Jesuswort an in seiner extremsten, aufreizendsten Form: [7 18] 7 58: κἂν τύπτῃ, φησὶ, τὴν ἑτέραν γνάθον, σὺ δὲ καὶ τὴν ἄλλην πάρεχε, aber abgesehen davon, daß sie ἀγροικότερον δ' αὐτὸ ἀπεμνημόνευσαν, nimmt er keinen Anstoß an dem Inhalt, ja in diesem Falle ist es C., der mit Kriton cap. X p. 49 DE um das primäre Eigentumsrecht kämpft. Und nicht nur Plato wird aufgerufen »ἀρχαῖον καὶ τοῦτο, εὖ μάλα πρόσθεν εἰρημένον« (7 58)! Zum Schluß des langen Platozitats wird ausdrücklich versichert: Πλάτωνι μὲν οὖν οὕτως ἤρεσεν, ἦν δὲ καὶ πρόσθεν ἔτι θείοις ἀνδράσι δεδογμένα . . . καὶ ὅτῳ φίλον ἐπὶ πλεῖόν τι αὐτῶν ζητεῖν, εἴσεται. [2 20 verlangt C. vom Gottessohn, ». . . ὃν ἐχρῆν μάλιστα πάντας ἀνθρώπους εὐεργετεῖν . .«]. Ebenso kann C. die ταπεινοφροσύνη dem Gegner nicht lassen (6 15). In einem sehr gesuchten Zitat Platos »ὅς φησι ποὺ ἐν τοῖς Νόμοις« sucht er sie zu erobern. Auch er will »ὡς ἐξ ἴσου πάντων κηδόμενος« (1 12) reden, doch vergißt C. bald seine Absicht, und wenn er in verletzender Weise zuweilen versucht, sich zur Fassungskraft der Menge herabzulassen, so tadelt O. dabei mit Recht sein ungeschicktes, unpädagogisches Vorgehen.

### 2. Der andere Ausgangspunkt des Origenes: Die Philanthropie und Pädagogie Gottes.

Während C. das stärkste religiöse Erlebnis an der Distance haltenden Majestät Gottes hat und demzufolge einseitig über die göttlichen Interessen unter Zurücksetzung der menschlichen wacht, geht O. von der Distance aufhebenden Philanthropie Gottes aus und beachtet möglichst immer die Beziehung auf den Menschen. Es ist dies die Eigenschaft, die zwar nicht allein, aber in ihrer Entschiedenheit vom Christentum an das Wesen Gottes herangetragen ist: alles geschieht durch »χρηστότητι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ θεοῦ« (7 44). In der Vatergüte Gottes und der Menschen-

freundlichkeit Jesu schließen sich die beiden Personen zusammen: hier ist der Vater wahrhaft im Sohn erkannt.

Die Form, in der sich die Philanthropie bei O. hauptsächlich auswirkt, ist nicht die auf gleich und gleich stehende Nächstenliebe, überhaupt nicht zunächst Liebe, sondern Führung, das sich herablassende Verhältnis des Lehrers zu den Kindern (4 12), so bei O. selbst, bei seinem Gott, seinem Jesus (6 67), bei den Propheten (7 10), Moses und den Aposteln (2 7). Es prägt sich hierin die echt griechische Überzeugung aus von der Macht der Pädagogie. Die griechischen Philosophen sind Erzieher von Sokrates an, den sein Daimonion zum Pädagogen des athenischen Volkes bestimmte im Lebensberuf. Immer wieder sind es erzieherische Gründe in der Apologie des O., die Anstöße geben oder zur Entschuldigung dienen müssen [1]).

Diese Pädagogie kann man nach zwei Richtungen hin auffassen. Einmal hat sie sicher einen Zug von Größe. Es zeigt sich darin das auf die Gesamtheit bedachte Wirken eines überlegenen Geistes, der am Ende die Welt und das Leben so tief verstanden hat, daß er daraus nichts fortzunehmen braucht, sondern nur richtig anzuwenden, dem jede Erscheinungsform einen Sinn hat und jedes Mittel einen Zweck. Aber diese Zwecksetzung hat nichts kleinlich Begrenzendes, denn kein Zweck vermag den O. wirklich einzufangen, immer wieder löst er sich auf für den ihn

---

[1] 1 38: Die Wunder sind der Ersatz der Dialektik für den einfachen Mann.

2 2: Jesus stößt nicht sofort die jüdischen Gebräuche um, sondern erst an einem geeigneten Zeitpunkte (nach seinem Tode), da es schwer ist und gottlos, Menschen von ihren Sitten loszureißen, in denen sie groß geworden sind.

4 71: Die anthropomorphen Gottesvorstellungen im AT sind Rücksichtnahme auf die Fassungskraft der Schwachen.

4 89: Der Vergleich der Menschen mit den ebenso hilfsbereiten Ameisen könnte in den ersteren das Mitleid ersticken.

6 2. 7 59: Die Sprache Platos ist für die Vielen zu hoch.

6 26: O. hält es nicht für nützlich, zu sehr über die Gehenna aufzuklären.

7 2: O. will durch angenommene Verteidigung von Irrlehren die einfachen Gläubigen nicht irreführen.

7 6: Die Weissagung sollte als Lockspeise dienen.

7 59. 61: Jesus und Plato werden nach ihrem Nutzen für viele beurteilt.

7 66: Auch der nur scheinbare Bilderdienst ist abzulehnen aus Rücksicht auf die vielleicht mißverstehende Menge.

8 23: Die Menge braucht sichtbare Denkzeichen, um sich an göttliche Dinge zu erinnern, darum die Festtage.

8 38: Wir sollen nicht lästern, damit der Mund sich nicht gewöhne zum Lästern.

Durchschauenden in Stufe. Und so geht es vorwärts, Wandlung um Wandlung, und selbst das letzte offenbarte Ziel ist noch kein absolutes. Wie sich die Schrift wandelt je nach dem Lesenden, so wandelt sich Jesus nach dem Schauenden, so wandelt sich Gott und seine Absicht, ja wer weiß, zuletzt war seine Zwecksetzung, die Teleologie, selbst nur eine notwendige Denkform des Menschen und auch seine Menschenbevorzugung nur eine unserm Bedürfnis entsprechende Hypothese. Sicher ist nur ein Wissen: die Richtung ist recht, das Ziel ist Gott; aber davor steht noch eine Überraschung, eine letzte alles übertreffende Offenbarung, die uns, solange wir noch im Leibe, nicht erreichbar.

Bei der Großzügigkeit des O. widerstrebt es einem, von einem bloßen Utilitarismus bei ihm zu sprechen.

Wenden wir uns und betrachten die Pädagogie des O. von einer anderen Seite, so hat sie zwei bedenkliche Züge: Aristokratismus und πλανή.

1. Trotz aller seiner prinzipiellen Gegenbemühung bleibt O. wie C. Geistesaristokrat. Bei dem letzteren zeigt seine Haltung deutlich den alten Anspruch: Religion ist Privileg der höheren Stände. — O. hat in hohem Grade sich bemüht sich zu entäußern; wenn aber seine Nächstenliebe sich in die Form der Pädagogie kleidet, so bleibt dies doch immer bei allem zugestandenen gutgemeinten und erfolgreichen Bemühen die Form des Geistesaristokraten[1]. Und wer möchte der Pistiker sein, der sich von dem Pädagogen O. so klug, so »ärztlich« behandeln ließe und von dem Gnostiker O. so verachtungsvoll beiseite schieben?

2. Bemerken wir eine — nicht für griechisches Empfinden — aber für unsere Begriffe zu nachgiebige Stellung zu Täuschung und Lüge[2]. Man möchte hier bei O. nach seinem stoischen Grundsatze, daß einem Negativen stets auch ein Positives entsprechen muß, wie er selbst von einer weißen Magie, so von einer weißen Sophistik reden. Er schließt sich damit an die Philosophen an, auch Plato rechtfertigte die Zwecklüge[3], und O. lobt ausdrücklich das vielen entgegenkommende, die eigne Meinung verleugnende Verfahren Chrysipps (8 51).

Bezeichnend ist O.s Verhalten gegenüber den Doketen. Nach-

[1] Daß man auch anders ins Breite wirken kann, zeigt der Heilige von Assisi.

[2] Auch von C. vorgeworfen 4 10 und 4 18. Sie erzählen Schreckbilder und glauben selbst nicht dran (4 10).

[3] Gomperz, Griechische Denker II S. 287, 2. Aufl., 1908.

dem er seine Rechtgläubigkeit versichert, kann er doch nicht umhin, ihre seelenverwandte Auffassung zu verteidigen (4 19): ὅμως δ' ἀπολογησόμεθα — als Beispiel dient wie gewöhnlich der Arzt — (καὶ γάρ) τινες τῶν λόγων τὰ τοιαδὶ ἤθη κατὰ τὸ ψεῦδος μᾶλλον λεγόμενοι ἐπιστρέφουσιν, ὥσπερ καὶ τῶν ἰατρῶν ποτε λόγοι τοιοίδε πρὸς τοὺς κάμνοντας, ἥπερ κατὰ τὸ ἀληθές.

O. schließt, es wäre nicht ungehörig, wenn der Heiland ähnlich verfahren wäre.

Bedenklich ist auch die Verteidigung Jesu 2 7: ἐλεγχέτω δέ τις, τίνα ἐψεύσατο, καὶ παραστησάτω μεγάλα καὶ μικρὰ ψεύδη, ἵνα δείξῃ τὰ μεγάλα ψευσάμενον τὸν Ἰησοῦν. Das doppelte Verfahren des Paulus, der den Juden ein Jude wurde (II Cor 5 20; I Cor 9 20), ist auch für O. maßgebend, oft wird er mit merkbarer Absicht den Heiden ein Heide (2 7).

## III. Der durch die Einordnung Christi in der Theologie des Origenes bedingte Unterschied zu Celsus ist nicht so bedeutend, als man erwarten könnte.

Denn:

1. O. ist trotzdem theozentrisch wie C. und nicht christozentrisch, was dann die Ähnlichkeit des gesamten Aufrisses zur Folge hat. Neben- oder gar Überordnung der Christologie würde, ungriechisch, eine philosophische Barbarei bezeugen. In seinem innersten religiösen Verhältnis kennt O. nur Gott, die Einschiebung Christi geschieht konventionell. Dafür spricht sein offiziell vermiedener, gefühlsmäßig aber deutlich zum Ausdruck kommender Subordinatianismus. Selbst in dieser Apologie, wo O. allen Grund hat zurückzuhalten, ist sein Widerstreben so stark, daß er trotz aller gelegentlichen Einschränkungen (2 9; 6 69; 8 14) nicht umhin kann, sich über das Verhältnis von Vater und Sohn wünschenswert klar zu äußern: Der Vater ist größer als der Sohn! Ausdrücklich bekennt O., er gehöre nicht zu jenen Christen des C., die den Sohn dem Vater überordnen und deren Geistesverwandte auch er kennt.

8 14: ἔστω δέ τινας ὡς ἐν πλήθει πιστευόντων καὶ δεχομένων διαφωνίαν διὰ τὴν προπέτειαν ὑποτίθεσθαι τὸν σωτῆρα εἶναι τὸν μέγιστον ἐπὶ πᾶσι θεὸν, ἀλλ' οὔτι γε ἡμεῖς τοιοῦτο(ν, οἱ) πειθόμενοι αὐτῷ λέγοντι· »ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστί«. Besonders bezeichnend ist 8 15 keine Nebenordnung, sondern Unterordnung: σαφῶς γὰρ ἡμεῖς, οἱ λέγοντες τοῦ πάντα κτίσαντος καὶ τὸν αἰσθητὸν

κόσμον εἶναι, φαμὲν τὸν υἱὸν οὐκ ἰσχυρότερον τοῦ πατρὸς ἀλλ' ὑποδεέστερον . . . κρατεῖν δέ φαμεν τὸν σωτῆρα μάλιστα, ὅτε νοοῦμεν αὐτὸν θεὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν, πάντων μὲν τῶν ὑποτεταγμένων αὐτῷ, καθὸ ταῦτά ἐστιν, ἀλλ' οὐχὶ καὶ τοῦ κρατοῦντος αὐτὸν πατρὸς καὶ θεοῦ.

So O. in der Apologie! Aber ganz anders noch kann er sich äußern in seiner Schrift »περὶ εὐχῆς«. Da geht er sogar interessanterweise von derselben Beobachtung aus wie C.: Christus will selbst ja nicht mehr sein als unser Bruder.

C. läßt den Juden 1 57 zu Jesus sprechen: εἰ τοῦτο λέγεις, ὅτι πᾶς ἄνθρωπος κατὰ θείαν πρόνοιαν γεγονὼς υἱός ἐστι θεοῦ, τί ἂν σὺ ἄλλου διαφέροις;

O. läßt Jesus sprechen περὶ εὐχῆς c. 15 4 im Anschluß an »τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεὸς, ὁ πατὴρ«: τί ἐμοὶ προσεύχῃ; μόνῳ τῷ πατρὶ προσεύχεσθαι χρὴ, ᾧ κἀγὼ προσεύχομαι· ὅπερ διὰ τῶν ἁγίων γραφῶν μανθάνετε.

Dann weiter μάθετε οὖν, ὅσην δωρεὰν ἀπὸ τοῦ πατρός μου εἰλήφατε . . . ἵνα χρηματίσητε »υἱοὶ θεοῦ« ἀδελφοὶ δὲ ἐμοῦ. O. läßt Jesus dazu zitieren Ps 21 23: »Ich will meinen Brüdern deinen Namen verkünden« und läßt ihn dann schließen: ἀδελφῷ δὲ προσεύχεσθαι τοὺς κατηξιωμένους ἑνὸς αὐτῶν πατρὸς οὐκ ἔστιν εὔλογον.

Nichts kann die Empfindung des O. deutlicher verraten, als daß er gerade angesichts des Gebets, des wichtigsten religiösen Faktors, in seiner Angst, Christus könne das doch einzige Verhältnis zu Gott stören, erregt Jesus selbst dem entgegentreten läßt.

2. Innerhalb der eigentlichen Theologie hat O. nur Raum für den Logos-Christus, der die Vernunft, die Weisheit und das Wort Gottes selbst ist.

Wie sich O. mittels der allegorischen Methode Freiheit geschaffen hat gegenüber der verbal inspirierten Schrift, so mittels der Logoslehre gegenüber dem historischen Jesus. Auch hier entdeckt der Wissende Tieferes, ein Geheimnis: hinter dem Menschen sieht der Logos hervor wie hinter dem wörtlichen Sinn der Schrift der höhere eigentliche. Fortgedeutet und doch gehalten wie das buchstäbliche Verständnis für den Pistiker wird auch die historische Erscheinung Jesu. Dem elastischen Bande der Allegorie entspricht die Zweinaturenlehre. Wie die Propheten auf ihre Rätsel aufmerksam machen, um zur Lösung zu reizen, so reizt auch Jesus in geheimnisvollen Reden an, hinter seiner äußeren Gestalt, seine

wahre zu schauen, und wirklich war und ist es dem feineren Blicke möglich, schon bei seinen Lebzeiten den Logos überall durchleuchten zu sehen.

Christus als Logos ist nur in der Nähe Gottes ertragbar.

3. Den Logos einen Sohn Gottes zu nennen, erträgt aber auch C., erträgt es nicht nur, sondern neigt unter Umständen wohl selbst zu ähnlichen Spekulationen. Wenn er die Christen, die nicht »ὡς σοφιζόμενοι«, sondern in Wahrheit das Wort einen Sohn Gottes nennen, ausdrücklich lobt (2 31) ὡς εἴ γε ὁ λόγος ἐστὶν ὑμῖν υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ ἡμεῖς ἐπαινοῦμεν — das einzige Lob des C.! — so ist das eine Sympathieerklärung und bedeutet: der Christ O. bewegt sich auf hellenischem Denken geläufigen Bahnen. Die Art des Auswegs, den die Christen mit ihrer Logoslehre eingeschlagen haben, ist dem C. wohl vertraut: 6 47 ὁπόθεν δὲ καὶ αὐτὸ τοῦτο ἐπῆλθεν αὐτοῖς θεοῦ υἱὸν καλεῖν, σημαίνω. ἄνδρες παλαιοὶ τόνδε τὸν κόσμον ὡς ἐκ θεοῦ γενόμενον παῖδά τε αὐτοῦ καὶ ἡῖθεον προεῖπον. Die eben zitierte wichtige Zustimmung des C. 2 31 und 6 47 sind beides Stellen, die O. in ihrer Tragweite geschickt überhört. Bei anderer Gelegenheit hebt er aber selbst einmal die Verwandtschaft heraus: 5 24 »ὁ τῶν πάντων λόγος ἐστὶ κατὰ μὲν Κέλσον αὐτὸς ὁ θεὸς, κατὰ δὲ ἡμᾶς ὁ υἱὸς αὐτοῦ«. O. will damit sagen, der Unterschied zwischen uns beiden ist also nicht so groß.

4. Die christliche Füllung, die O. einerseits dem Logosbegriff gibt, nimmt er ihm andrerseits auch wieder.

Wenn C. in der Einfügung der Christologie die Sprengung jeder systematischen Theologie erblickt, so wandelt sich in den alles mit Beziehung durchflechtenden Gedanken des Alexandriners die störende Hemmung in nötigste Bindung. Der υἱὸς τοῦ θεοῦ wird — das ist für O. seine wichtigste Leistung! — die synkretistische Mittlergröße κατ' ἐξοχήν.

Der willige Knecht für alles geworden, wird er gefeiert als der allmächtige Herr. Tut Christus auch schließlich nie ein singulär nur ihm persönlich zukommendes, unbedingt notwendiges Werk, so wird er dennoch durch die Gesamtheit seiner Beziehungen allen Wesen auf, über und unter der Erde unvergleichbar, nur Gott gleichbar. Sein Name ist würdig, der neuen Religion das Kennzeichen zu geben, und O. wird nicht müde, in alle Aussagen seinen Jesus wenigstens auch dem Namen nach hineinzu-

setzen und sie so christlich abzustempeln, wobei dieser Abstempelung noch eine altjüdische, eifersüchtige Färbung anhaftet, die besagt: dies Gut beschlagnahmen wir für uns.

Vor allem bindet der Gottessohn in seiner una persona die beiden Bereiche des Gnostikers und Pistikers. Für diese wichtige Aufgabe wird er zum andern ermächtigt und bedankt, durch die Rolle, die man ihm in der Sphäre des Gnostikers zuweist. Lebendiger darf er wirken in der Welt und mit den Menschen als Gott selbst, aber — wirkt er auch wirklich? Was ihm gegeben, wird ihm auch immer wieder genommen: die Werke des Logos existieren nur nominell, wie die des historischen jüdischen Reformators [S. 25 Anm.]. Offenbarer ist er dem Pneumatiker, aber in Wirklichkeit ist es der eigne Geist, der diesem seine Offenbarungen gibt. Schöpfer wird der Logos, aber nur, wenn es um der Unveränderlichkeit Gottes willen nötig ist. Da C. an keine Entlastung für den wirkensunfähigen Gott gedacht hat, so weiß O. freilich nicht, wie die Materie bei diesem ihre Bildung erhalten haben soll — aber sich anpassend, läßt auch er in diesem Falle die Schöpfertat des Logos wenig beachtet. [2 9 ist der Logos Vollstrecker des Schöpfungsbefehls — 8 15 ist Gott selbst Regierer und Schöpfer und der Sohn geringer an Macht.]

Das bedeutet: Der Logos-Christus ist auf der oberen Stufe möglich, gelegentlich bequem, aber nie unbedingt notwendig. Das wird er erst für die Pistiker. Hier hat der Glaube an Christus als den auferstehenden Gott seinen Platz zusammen mit dem an die eigne Auferstehung in Fleisch und Blut, an das Gericht und mit der Lehre des primitiven Monotheismus. Freilich diese Notwendigkeit ist, wie alles auf der zweiten Stufe, nur relativ. Von der ersten aus gesehen, wandelt sie sich in bloße Nützlichkeit. Der Χριστός ist ein wirklicher menschlicher Gott geworden, der seine Anhänger nur anders als die anderen Götter, wenn nicht weise, so doch glücklich macht; ihnen, wenn auch nicht das ewige Leben des Gnostikers, so doch nach ihrer Ausdrucksweise die Seligkeit verheißt.

So ist denn von dem eigentlich Christlichen, dem Menschen Jesus, in der oberen Sphäre alles wieder geschwunden; geblieben ist nur der »bloße« Logos, das Wort, »περὶ οὗ φιλοσοφοῦντες λέγομεν . . .«, den auch C. anerkennen kann.

Wir haben somit ein Recht, für die obere Stufe, auf der sich der eigentliche Kampf um die Weltanschauung abspielt, von der

Christologie des O. abzusehen. In einem Sonderteil soll dann eine etwaige Übereinstimmung in bezug auf den Gott der Masse behandelt werden.

## D. Die gemeinsame allegorische Methode.

Beide, der Heide wie der Christ, bedienen sich angesichts der Schwierigkeiten, wie sie dem O. aus der Schrift erwachsen und in weit erheblicherem Maße dem C. aus der Annahme der verrufenen heidnischen Mythologien, der Allegorisierung und der dazu gehörigen zweideutig redenden Gehe.mlehrer.

1. C. macht von der allegorischen Deutung zwar mit Zurückhaltung[1], aber durchaus mit Selbstverständlichkeit Gebrauch. Als Grund zu seiner Zurückhaltung ist zu bemerken, daß C. in der Darbietung des Eignen stets knapp ist, in Gedanken an seine 2. Schrift will er wohl nicht zu breit werden, ὥσπερ δὲ αὐτὸς τὴν διήγησιν ἀνατίθεται τοῦ παρὰ Πλάτωνι μύθου, . . Andererseits will er sich nicht unnötig dem Angriff aussetzen, zu dem die Anstößigkeiten der heidnischen Göttergeschichten den Christen, wie er weiß, genug Gelegenheit bieten.

Die Zurückhaltung des C. bedeutet aber keineswegs Unsicherheit, sondern verrät die allgemein gebräuchliche Methode, die keiner besonderen Ausführung oder Verteidigung bedarf. Ohne weiteres nimmt C. das Recht zur Allegorisierung für die eignen Mythen in Anspruch, ja er läßt es auch für die Ägypter gelten »πολλὰ καὶ οὐ φαῦλα (παρέχοντες) αἰνίγματα« [6 42] (3 19) — nur die christliche Allegorese ist neu und unerhört.

---

[1]) Seine Zurückhaltung in der ganzen Schrift ist so groß, daß man von der plötzlich so deutlichen Stelle 6 42, wo C. das Beispiel einer Platonisierung Homers bietet, ziemlich überrascht wird und nun erst auf weitere Bemerkungen, die dieselbe Methode voraussetzen, aufmerksam wird:

Das platonische Verständnis hat nach C. (6 42) schon Pherekydes von den Homerversen gehabt. Ebenso sind die Stickereien auf dem Peplus der Athene symbolisch zu verstehen. Ferner sind zu allegorisieren:

Der Götterkrieg des Pherekydes (zwischen Kronos und Ophioneus) (6 42), und in ähnliche Richtung weist der göttliche Krieg, von dem Heraklit spricht, die ägyptische Sage von Typhon, Horus und Osiris.

Das Grab des Juppiter auf Kreta: καταγελῶμεν . . . οὐκ εἰδότες, πῶς καὶ καθὸ Κρῆτες τὸ τοιοῦτον ποιοῦσιν (3 43).

Der von Plato erzählte Mythus im Phädon [cap. LVIII, p. 109 D E]: τί δὲ διὰ τούτων ἐμφανίζει, οὐ παντὶ γνῶναι ῥᾴδιον (7 81).

Das Interesse des C. konzentriert sich in dieser Frage ganz auf den Gegner. Mit Unbehagen bemerkt er die Verwandtschaft ihrer Methode, deren offenbare Widersinnigkeit die eigne mitzuerschüttern droht. Zugleich ist sich C. der Tragweite und Bedeutung dieses Problems für die neue Religion in solchem Maße bewußt geworden, daß er sich eigens hierüber orientiert hat und sich bezwungen, eine ganze Schrift dieser Richtung zu lesen (4 52) [»τὸ ἐπιγεγραμμένον σύγγραμμα Ἰάσονος καὶ Παπίσκου ἀντιλογίαν περὶ Χριστοῦ«]. Sogar über die hermeneutischen Grundsätze hat er anscheinend versucht, sich zu orientieren, er nennt als christlichen Terminus die »ὡς φὴς . . .« »typische« Allegorie (6 29) [dazu 7 10].

C. muß in seinen Untersuchungen mehr als einmal stutzig geworden sein, die Sympathie mit den Allegorikern, den »ἐπιεικέστεροι« (1 17; 4 48), ließ sich nicht vermeiden; damit aber wurde seine gegnerische Position überhaupt gefährdet. So prüft C. denn sorgfältig die Berechtigung — nicht der Methode an sich, diese war allgemein anerkannt — sondern nur speziell ihrer Methode. Mit dem Resultat seiner Untersuchung beginnt die Trennung von O. Er stellt fest:

a) Die Geschichten des AT selbst lassen keine allegorische Deutung zu. . . . οἱ ἐπιεικέστεροι Ἰουδαίων καὶ Χριστιανῶν πειρῶνταί πως ἀλληγορεῖν αὐτὰ (1 17), ἔστι δ' οὐχ οἷα ἀλληγορίαν ἐπιδέχεσθαί τινα ἀλλ' ἄντικρυς εὐηθέστατα μεμυθολόγηται (4 50) [4 49].

b) Das allegorische Verfahren, mit dem die Christen eine tiefere Deutung ermöglichen wollen, ist völlig unsinnig und unverständlich: 4 51 αἱ γοῦν δοκοῦσαι περὶ αὐτῶν ἀλληγορίαι γεγράφθαι πολὺ τῶν μύθων αἰσχίους εἰσὶ καὶ ἀτοπώτεραι, τὰ μηδαμῇ μηδαμῶς ἁρμοσθῆναι δυνάμενα θαυμαστῇ τινι καὶ παντάπασιν ἀναισθήτῳ μωρίᾳ συνάπτουσαι.

4 48: Als Grund behauptet C., daß Juden und Christen aus Scham zur Allegorie ihre Zuflucht nähmen. Bei den Christen empört er sich zudem über ihr doppeltes Spiel gegenüber den Juden, sich deren Gott und Gesetz bald διά τινος . . . τυπώδους ἀλληγορίας anzueignen, bald abzustoßen (6 29).

C. steht den christlichen Allegorikern abwehrend als Eindringlingen gegenüber. Sie sind Neulinge, die sich ganz unpassend eines Mittels bedienen, das ursprünglich nicht für sie geschaffen ist.

2. Die Haltung des Origenes nun gibt dem Urteil des C. durchaus recht. Er ist der Eindringling, der genug damit zu

tun hat, sich selbst zu behaupten, und dem es sich somit weniger um die Bestreitung der heidnischen Mythologie handelt als darum, die Erlaubnis zu dem allgemein gültigen Verfahren der Allegorisierung auch für Juden und Christen zu erobern. Immer wieder wirft er die Frage auf: Ist es nur euch erlaubt (4 17), die Zerreißung des Bakchus bildlich zu deuten (4 38), oder die Erschaffung der Pandora bei Hesiod, oder die Theogonien und die Geschichten von den 12 Hauptgottheiten (4 42) — oder vielleicht auch noch den Ägyptern, nur uns nicht (1 20)? 4 38: ἆρα μόνοις Ἕλλησιν, ἐν ὑπονοίᾳ ἔξεστι φιλοσοφεῖν ἀλλὰ καὶ Αἰγυπτίοις, καὶ ὅσοι τῶν βαρβάρων σεμνύνονται ἐπὶ μυστηρίοις καὶ ἀληθείᾳ· μόνοι δὲ Ἰουδαῖοι ἔδοξάν σοι . . . εἶναι ἀνοητότατοι; . . .

Der Eindringling gibt sich zu erkennen

a) in der Schwäche des Angriffs. O. hat nicht die Kraft, den Heiden ihr älteres Recht streitig zu machen, vielmehr ist er selbst in der Allegorisierung der heidnischen Mythologie bewandert wie nur immer ein griechischer Philosoph und billigt diese in gewisser Weise, wie z. B. die der Stoiker oder des C. Natürlich kämpft O. nach Apologetenart gelegentlich gegen die unglaubwürdigen oder anstößigen Mythen (1 67) [4 48], er fragt wie C. seinerseits nach der Berechtigung der bildlichen Auslegung eines Bakchusmythus usw. (3 28; 8 66). Aber diesem Kampfe fehlt die Energie, weil er selbst daneben die philosophische Deutung im Kopfe hat. Er kontrolliert und ergänzt den Allegoriker C.[1] Ja, auch in diesem Falle gibt es etwas, was in O. den Wunsch rege werden läßt nach Aneignung (6 48; 4 38). Will er sich über die Platonisierung Homers, Hesiods oder des Athenemythus nicht recht entscheiden »εἴτ' ἐν ὑπονοίαις εἴτε χωρὶς ὑπονοιῶν φάσκοντες« (8 66), so finden die mythischen Erzählungen Platos selbst seinen höchsten Beifall. Vorbildlich ist dieser in seinem richtigen Takt, mit dem er zurückhält und zugleich offenbart. Begeistert ist O. von ihm wie niemals von Moses, den Propheten oder Jesus. In Plato findet er das Ideal des Symbolikers, nicht in der Bibel. 4 39 erzählt O. ausführlich den Mythus aus Plato, Conviv. cap. XXIII p. 203 B—E. Fern sei es von den Christen, über diesen Mythus »καὶ τὸν τηλικοῦτον Πλάτωνα« zu lachen. 4 39: ἐὰν δὲ τὰ ἐν μύθου σχήματι λεγόμενα φιλοσόφως ἐξετάζοντες δυνηθῶσιν εὑρεῖν τὸ βούλημα τοῦ

[1] Zu 3 43 (Zeusgrab auf Kreta) bestreitet O., daß eine bildliche Auslegung vorhanden sei; 6 42 vermißt er die allegorische Deutung.

Πλάτωνος . . . τίνα τρόπον δεδύνηται τὰ μεγάλα ἑαυτῷ φαινόμενα δόγματα κρύψαι μὲν διὰ τοὺς πολλοὺς ἐν τῷ τοῦ μύθου σχήματι, εἰπεῖν δ' ὡς ἐχρῆν τοῖς εἰδόσιν ἀπὸ μύθων εὑρίσκειν τὸ περὶ ἀληθείας τοῦ ταῦτα συντάξαντος βούλημα.

τὸν μὲν οὖν παρὰ Πλάτωνι ἀλληγοροῦντες μῦθον οἱ σεμνότερον τὰ τοῦ φιλοσόφου ἐξειληφότες διηγοῦνται . . . (7 80).

Zum andern ist für den Eindringling charakteristisch

b) der Eifer, mit dem er seine Eroberung verteidigt. Während C. über seine Anwendung der allegorischen Methode kein Wort der Verteidigung braucht, muß O. sein Recht erst erweisen. Er geht davon aus, daß jede Stelle einen mehrfachen Schriftsinn enthält[1] und behauptet dann, daß die Urheber der Schrift sich selbst eines tieferen Gehaltes bewußt gewesen wären. Nur aus Rücksicht auf die menschliche Fassungskraft hätten sie ihn in bildlicher Hülle niedergelegt[2]. Daß O. zu dieser Behauptung ein Recht habe, erweist sich weiter dadurch, daß die Verfasser selbst auf ein tieferes Verständnis aufmerksam machen und auffordern danach zu forschen, wofür O. des Nachdrucks wegen eine lange Reihe von Belegen erbringt[3]. Hinzu kommt, daß nicht erst οἱ σήμερον (νομιζόμενοι . . .) ἀπὸ Ἰουδαίων καὶ Χριστιανῶν ἠλληγόρουν τὰ γεγραμμένα (4 49), sondern αὐτοὶ οἱ πατέρες τῶν δογμάτων καὶ συγγραφεῖς τὰ τοιαῦτα τροπολογοῦσι[4].

[1] 3 21: καὶ οὔπω λέγω περὶ τῆς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις τηρήσεως πάντων τῶν γεγραμμένων· ὧν ἕκαστον πολὺν καὶ δυσθεώρητον οὐ μόνον τοῖς πολλοῖς ἀλλὰ καί τισι τῶν σοφῶν περιέχει λόγον.

[2] (Stoische Auffassung, die auch C. in seinem Bereiche vertritt.) 4 49: ἀπὸ γὰρ τῶν προφητειῶν, ἐν αἷς τὰ ἀπὸ τῆς ἱστορίας γέγραπται, οὐχ ὡς ἀπὸ τῆς ἱστορίας ἔστι προσαχθῆναι καὶ ταῖς ἱστορίαις ὡς σκοπῷ τροπολογίας γεγραμμέναις . . .

[3] 3 45: οὕτω δὲ βούλεται σοφοὺς εἶναι ἐν τοῖς πιστεύουσιν ὁ λόγος ὥστε ὑπὲρ τοῦ γυμνάσαι (!) τὴν σύνεσιν τῶν ἀκουόντων τὰ μὲν ⟨ἐν⟩ αἰνίγμασι τὰ δὲ ἐν τοῖς καλουμένοις σκοτεινοῖς λόγοις λελαληκέναι τὰ δὲ διὰ παραβολῶν καὶ ἄλλα διὰ προβλημάτων.

3 45: Hosea fordert zum Nachdenken auf mit den Worten: τίς σοφὸς καὶ συνήσει ταῦτα: . . .

Paulus, der denen, die noch keine »feste Speise« vertragen, »nur den Gekreuzigten« predigt, spricht daneben von einer σοφία οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου, die er lehrt »ἐν τοῖς τελείοις« (3 18).

Jesus lehrt »ἔξω« und »ἐν τῇ οἰκίᾳ« (3 21).

[4] 4 49: O. belegt seine Behauptung mit der allegorischen Schriftbehandlung des Paulus I. Kor. 9 9. 10. 14 (der dreschende Ochse) Eph. 5 31. 32; I. Kor. 10 1. 2 und 8. 4,

4 49: mit Asaphs Behandlung des II. und IV. Buches Mose ψ 77 1. 2,

4 50: mit der des Propheten in bezug auf das Gesetz ψ 118 18;

Darum schließt O.: τί ἐστιν ἄλλο ὑπονοῆσαι ἢ ὅτι οὕτως ἐγράφη, ὥστε τροπολογεῖσθαι αὐτὰ κατὰ τὸν προηγούμενον νοῦν;

c) behauptet O. triumphierend sogar die Überlegenheit der Schrift, die darin besteht, daß diese auch in ihrem buchstäblichen Sinne nützlich — zum wenigsten nicht anstößig ist — wie die heidnische Mythologie. Die Griechen müssen sich selbst dann noch ihrer Mythen schämen, wenn sie diese allegorisieren: τὰς περὶ θεῶν ἀτόπους Ἑλλήνων ἱστορίας, αἰσχύνης αὐτόθεν ἀξίας καὶ ἀλληγορουμένας (4 48). (O. weist auf die Deutung des von ihm so geschätzten Chrysipp hin von dem berüchtigten samischen Bilde.)

# II. Hauptteil.

## A. Die Übereinstimmung des Origenes und Celsus in der Theologie.

### I. Der philosophische Gottesbegriff[1].

Die wesentliche Übereinstimmung spricht sich von vornherein darin aus, daß O. auf das von C. hauptsächlich in Platozitaten niedergelegte Bekenntnis mit Ja antwortet. Μεγαλοφυῶς μὲν οὖν καὶ οὐκ εὐκαταφρονήτως τὴν ἐκκειμένην λέξιν ὁ Πλάτων προφέρεται (7 42 [6 1]). πρὸς ταῦτα . . . φήσομεν, οἱ μελετήσαντες μηδενὶ ἀπεχθάνεσθαι τῶν καλῶς λεγομένων, κἂν οἱ ἔξω τῆς πίστεως λέγωσι καλῶς, μὴ προσφιλονεικεῖν αὐτοῖς μηδὲ ζητεῖν ἀνατρέπειν τὰ ὑγιῶς ἔχοντα (7 46). Es kann sich demnach nicht mehr um grundsätzliche Unterscheidung oder prinzipiellen Abstrich in den eigenen Darlegungen des O. handeln, sondern nur um Zusätze und andere Nuanzierung.

1. Der Hauptakzent liegt wie bei C. auf der Unveränderlichkeit Gottes. Dieses Prädikat ist das Stichwort für eine zusammenhängende Prädikatsgruppe: körperlos, unsichtbar, un-

---

mit Jesu Aufforderung: Forschet in der Schrift!

4 51: Weiter haben nicht nur Gelehrte wie Aristobulus und Philo so treffliche Exegesen geliefert, daß selbst Griechen daran Gefallen finden könnten, sondern der Pythagoräer Numenius hat ebenfalls — anders als C. — gelegentlich allegorisch gedeutete Schriftstellen in seinen Werken herangezogen.

In bezug auf den Vorwurf der Willkür (C. 7 10) sucht O. ein Kriterium festzustellen: »πνευματικὰ πνευματικοῖς« συγκρίνων καὶ κατασκευάζων ἀπὸ τῆς συνηθείας τῶν γραφῶν ἕκαστον τῶν εὑρισκομένων (7 11). Obgleich aber eigentlich nur ὁ ἐν Χριστῷ σοφός fähig ist die rechte Deutung zu finden (7 11), so können es doch auch ἄλλοι οἱ βουλόμενοι ἐξετάζειν τὴν γραφὴν νοῦν ἔχοντες.

[1] Innerhalb der philosophischen Stufe ist zu unterscheiden zwischen Dogma und freier Lehrmeinung. Die Fassung des Gottesbegriffes gehört zum Dogma, dessen Verletzung ἀσέβεια bedeutet (1 21).

wandelbar, unsterblich; O. fügt noch hinzu[1]: einfach, unzusammengesetzt, unteilbar, unvergänglich (4 14). Angriffspunkt ist für beide die Körperlichkeit, Hauptanliegen und Leitmotiv die Unsterblichkeit, dem Zusammenhang der Prädikate zugrunde liegend ist der platonische Gegensatz von Sein und Werden.

Wie ein philosophisches Glaubensbekenntnis des O. klingt 7 38: Νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἁπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὅλων θεόν . . .

Den Vorwurf des C. gegen die anthropomorphen Vorstellungen der Christen bestreitet O. mittels Allegorisierung als berechtigt 6 61—6 64 und glaubt ihn am besten dadurch zu widerlegen, daß er selbst den Kampf gegen die Stoiker, die die Körperlichkeit Gottes behaupten, mit aller Energie und immer wieder aufnimmt 1 21; 3 75; 4 14; 5 7; 6 71; 8 49.

In diesem Kampfe gegen die Stoa ist O. gegen sein eigenes Wissen oder Wissenwollen mit C. einig. Wenn dieser behauptet (6 71): οἰόμενος ἡμᾶς λέγοντας »πνεῦμα« εἶναι τὸν θεὸν μηδὲν ἐν τούτῳ διαφέρειν τῶν παρ' Ἕλλησι Στωϊκῶν . . ., so ist das böswillige Unterschiebung des stoischen Materialismus gegenüber den Christen; ebenso böswillig unterschiebt O. dem C., die stoische Meinung umkehrend, als eigene. — Bei dieser Gelegenheit wird zugleich deutlich sichtbar, daß es sich letztlich um die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit handelt.

C. erklärt 6 72: ἐπείπερ πνεῦμά ἐστιν . . . οὐδ' ἂν αὐτὸς εἴη ἀθάνατος ὁ τοῦ θεοῦ υἱός.

O. 6 71: σωματικὰς λέγοντας εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ διὰ τοῦτο πάντα φθείροντας κινδυνεύοντας δὲ καὶ αὐτὸν φθεῖραι τὸν ἐπὶ πᾶσι θεόν, εἰ μὴ πάνυ ἀπεμφαῖνον τοῦτ' αὐτοῖς ἐδόκει τυγχάνειν.

3 75: ἀπὸ Στωϊκῶν »θεὸν φθαρτὸν« εἰσαγόντων . . .

4 14: οἱ δὲ τοῦ Ἐπικούρου θεοί, σύνθετοι ἐξ ἀτόμων τυγχάνοντες καὶ τὸ ὅσον ἐπὶ τῇ συστάσει ἀνάλυτοι . . .

Die Belege für die Unveränderlichkeit Gottes findet O. in Ps 101 28 »σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ« (4 14) und Mal. 3 6 »οὐκ ἠλλοίωμαι« (6 62) für die Unsichtbarkeit Joh. 1 18: Niemand hat Gott je gesehen . . . (1 21) Kol. 1 18: Das Ebenbild des unsichtbaren Gotttes . . . Joh. 4 24: Gott ist Geist . . . Für die Körperlosigkeit Gottes hat O. kein ausdrückliches Zitat und schließt deshalb (7 27): »τοῦ ἀοράτου θεοῦ« ὡς εἰ ἔλεγεν ἀσωμάτου [ebenso 6 64].

[1] 4 14: τὴν . . . τοῦ θεοῦ ἔννοιαν ὡς πάντῃ ἀφθάρτου καὶ ἁπλοῦ καὶ ἀσυνθέτου καὶ ἀδιαιρέτου.

Die Annahme des Dogmas von der Unveränderlichkeit Gottes bringt O. in Konflikt mit den christlichen Aussagen der Weltregierung und Fürsorge Gottes, seiner Menschwerdung und der Behauptung der menschlichen Willensfreiheit. Indem er zunächst die Unveränderlichkeit auf jeden Fall festhält, bemüht O. sich tapfer, die religiösem Bedürfnis entspringenden speziell christlichen Forderungen mit ihr zu vereinigen. Er leugnet einen Widerspruch, indem er von der bei ihm nicht ganz deutlich werdenden Grundansicht ausgeht, daß die physische Unveränderlichkeit die sittliche Persönlichkeit nicht zu beschränken brauche. Er fühlt diese Vereinigungsmöglichkeit beider Dogmen mehr, als daß er sie bestimmt erkennt, und behilft sich daher mit bloßer Behauptung gegen C.

4 14 μένων γὰρ τῇ οὐσίᾳ ἄτρεπτος »συγκαταβαίνει« τῇ προνοίᾳ καὶ τῇ οἰκονομίᾳ τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν.

6 62 οὐδεὶς ἡμῶν φησιν εἶναι μεταβολὴν ἐν τῷ θεῷ οὔτ' ἔργῳ οὔτ' ἐπινοίᾳ (!), μένων γὰρ »ὁ αὐτὸς« διοικεῖ τὰ μεταβλητά, ὡς πέφυκε καὶ λόγος αὐτοῦ αἱρεῖ διοικεῖσθαι αὐτά.

4 5 Eindringlich und schön beruft sich O. auf die »Macht« Gottes: οὐ γὰρ οἶδε δύναμιν θεοῦ καὶ »ὅτι πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην, καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς«, οὐδὲ συνιέναι δύναται τὸ »οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ; λέγει κύριος«, οὐδὲ βλέπει ὅτι κατὰ τὸν Χριστιανῶν λόγον οἱ πάντες »ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν«, . . . κἂν ὁ θεὸς τοίνυν τῶν ὅλων τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει συγκαταβαίνῃ τῷ Ἰησοῦ εἰς τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον, κἂν ὁ »ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν« λόγος, »θεὸς« καὶ αὐτὸς ὤν, ἔρχηται πρὸς ἡμᾶς, οὐκ ἔξεδρος γίνεται οὐδὲ καταλείπει τὴν ἑαυτοῦ ἕδραν, ὡς τινὰ μὲν τόπον κενὸν αὐτοῦ εἶναι ἕτερον δὲ πλήρη, οὐ πρότερον αὐτὸν ἔχοντα· ἐπιδημεῖ δὲ δύναμις καὶ θειότης θεοῦ δι' οὗ βούλεται καὶ ἐν ᾧ εὑρίσκει χώραν, οὐκ ἀμείβοντος τόπον οὐδ' ἐκλείποντος χώραν αὐτοῦ κενὴν καὶ ἄλλην πληροῦντος ff.

4 5 ist ein Meisterstück in der Apologetik des O., voller Raffinement und überzeugender Würde zugleich. Wenn er schließlich ein μεταβάλλειν ἐκ φαύλου εἰς ἀστεῖον καὶ ἐξ ἀκολάστου εἰς σώφρονα καὶ ἐκ δεισιδαίμονος εἰς εὐσεβῆ zugeben will, so hat er das eigentliche Problem der Unveränderlichkeit Gottes geschickt hinübergeleitet in das von der Umwandlungsmöglichkeit des Menschen.

Stärker erschüttert wurde dem O. das Dogma der Unveränderlichkeit Gottes durch das Problem der Willensfreiheit.

5 21 kann der Mensch der Freiheit seiner Handlungen wegen nicht die vollkommene Unveränderlichkeit Gottes annehmen: ἡμεῖς δὲ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς σχέσεως τῶν ἐφ' ἡμῖν ἑκάστου οἰκονομεῖσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγοντες τὸ πᾶν καὶ ἀεὶ ἄγεσθαι κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἐπὶ τὸ βέλτιον καὶ τὴν τοῦ ἐφ' ἡμῖν φύσιν γινώσκοντες ἐνδεχομένου ἃ ἐνδέχεται [οὐ γὰρ δύναται χωρῆσαι τὸ πάντῃ ἄτρεπτον τοῦ θεοῦ] . . .

Die Unveränderlichkeit Gottes steht für O. fest, aber auf seine Weltregierung, seine spezielle Fürsorge, seine Erbarmung in der Menschwerdung und auf die Willensfreiheit will O. daneben nicht verzichten. Er behauptet beides nebeneinander, wobei die Unveränderlichkeit die absolut gültige Aussage, die Veränderlichkeit ein Zugeständnis an menschliche Betrachtungsweise ist. Dieselbe streicht aber schließlich nichts davon ab, daß die Unwandelbarkeit Gottes dieselbe grundlegende Eigenschaft für die Bestimmung des göttlichen Wesens bei O. ist wie bei C.

2. Am Rande stehen gelassen wird von O. eine II. Prädikatsgruppe, die spezifisch heidnisch-philosophische Klangfarbe hat. C.: ὁ θεὸς ἀγαθός ἐστι καὶ καλὸς καὶ εὐδαίμων καὶ ἐν τῷ καλλίστῳ καὶ ἀρίστῳ (4 14). O. muß diese Gruppe anerkennen, wendet sie aber selbst kaum an. Einmal fühlt er wohl, daß hier eine andere als die stoische Definition von der Tugend als dem einzigen Gut und dem sittlich Bösen als einzigem Übel zugrunde liegt, zum andern aber ist es gerade diese egoistische Prädikatsgruppe, die O. durch die altruistische der Philanthropie und Ökonomie Gottes ersetzt.

3. Nachdem beide soviel von Gott erkannt haben, krönen sie die Gesamtheit der Prädikate mit der Behauptung der Unerkennbarkeit Gottes und Unaussagbarkeit.

C.: 6 62 [6 65]: οὐδέν ἐστι τῷ θεῷ ὧν ἡμεῖς ἴσμεν,

und 7 45: ὅσπερ οὔτε νοῦς οὔτε νόησις οὔτ' ἐπιστήμη, ἀλλὰ νῷ τε τοῦ νοεῖν αἴτιος καὶ νοήσει τοῦ δι' αὐτὸν εἶναι καὶ ἐπιστήμῃ τοῦ δι' αὐτὸν γινώσκειν καὶ νοητοῖς ἅπασι καὶ αὐτῇ ἀληθείᾳ καὶ αὐτῇ οὐσίᾳ τοῦ εἶναι, πάντων ἐπέκεινα ὤν, ἀῤῥήτῳ τινὶ δυνάμει νοητός.

O.: 7 88: Νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας.

Das ist zunächst Pathos griechischer Anbetung und schon religiös-philosophische Praxis: Man will den erhabensten Inhalt für Gott bestimmen und dazu das noch erhabenere Prädikat des Unbestimmbaren behalten. Die absolute Unerkennbarkeit Gottes wird zwar in übersteigerten Augenblicken stets bekannt, gültig

aber und eigentlich wirksam ist daneben das Dogma von der Erkennbarkeit Gottes[1], von der beide im Grunde durchaus überzeugt sind. In ihren Aussagen schwanken beide, bald die Erkennbarkeit, bald die Unerkennbarkeit behauptend. C. kehrt energischer die absolute Eigenschaft heraus, während O. sich stärker an die nur relativ gültige hält.

7 42: Aus dem Platozitat Tim. cap. V p. 28 C, an dem C. gerade das ἀδύνατον (ὡς ἥδει Πλάτων ὅτι ταύτῃ βῆναι πᾶσιν ἀδύνατον) betont, will O. umgekehrt das δύνατον heraushören. Er bemerkt, Plato sagt: τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα . . . ἔργον εἶναι εὑρεῖν οὐκ ἀδύνατον ἐμφαίνων εἶναι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει τὸ εὑρεῖν κατ' ἀξίαν τὸν θεόν . . .

Zu C. 6 62: οὐδ' ἄλλο φησὶν εἶναι τῷ θεῷ ὧν ἡμεῖς ἴσμεν bemerkt O. unter Einschränkung: . . . πολλῶν ἡμεῖς ἴσμεν ἐνακουομένου· ἔστι γὰρ αὐτῷ ἀρετὴ καὶ μακαριότης καὶ θειότης.

Obwohl sich O. wohler fühlt, wenn er von der Erkennbarkeit Gottes redet, so zwingt ihn C. doch auch in all diesen Stellen die Unerkennbarkeit sofort einzuführen:

6 62: εἰ δέ τις ἀκούοι ὑφηλότερον τοῦ ὧν ἡμεῖς ἴσμεν, ἐπεὶ πάντα ἃ ἴσμεν ἐλάττονα ἐστὶ τοῦ θεοῦ· οὐδὲν ἄτοπον, καὶ ἡμᾶς παραδέξασθαι, ὅτι οὐδέν ἐστι τῷ θεῷ ὧν ἡμεῖς ἴσμεν. Ja er will C. noch überbieten: κρείττονα γάρ ἐστι πάντων ὧν οἶδεν οὐ μόνη ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπερανα-βεβηκότων αὐτὴν τὰ πρόσοντα τῷ θεῷ.

7 44: καὶ γὰρ εἰκὸς μείζονα μὲν ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν εἶναι τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ· διὸ καὶ τὰ τοσαῦτα παρ' ἀνθρώποις ἐστὶ περὶ θεοῦ σφάλματα.

Das Schwanken zwischen beiden Aussagen hat aber noch einen besonderen Grund: es zeigt das mit der Vergangenheit noch nicht ausgeglichene Eindringen einer neuen Strömung an. Schon die überspannenden Beteuerungen des C. »οὐδὲ λόγῳ ἐφικτός

[1] Einen wirklichen Gott, dem man sich in Gehorsam fügt, auch ohne ihn zu verstehen, kann der Grieche letztlich nicht ertragen. Die unbedingte Überlegenheit Gottes, die er vermöge seines Intellekts konstatieren muß, macht er andererseits mittels seines Intellekts auch wieder alle Anstrengung zu überwinden. Alles Streben geht darauf, die Spannung zum Menschen zu überbrücken und sich der Erkenntnis Gottes und damit Gottes selbst zu bemächtigen. Denn mit seiner Erkenntnis wird der Mensch zum Herrn Gottes und der Gott ist im eigentlichen vernichtet, während der fromme Jude sich in Demut auch dem unverständlichen Willen Gottes beugt und in Gehorsam voller Ehrfurcht und Scheu nicht darauf kommt, die Erkennbarkeit oder Unerkennbarkeit seines Gottes als Problem zu verhandeln.

ἐστιν ὁ θεός« und »οὐκ ὀνομαστὸς ὁ θεός« und »οὐδὲν γὰρ πέπονθεν ὀνόματι καταληπτόν (6 65) haben einen eigenen Klang. Es liegt darin etwas von dem abwehrenden Aristokratismus des Mystikers, der sein sensibles Gefühl nur schwer der Menge verständlich machen kann. Nicht immer handelt es sich ihm um absolute Unerkennbarkeit, oft nur um die Unerkennbarkeit Gottes für den Verstand, nicht aber auch für den neuen Weg: die neuplatonische Mystik.

## Der Einfluß neuplatonischer Mystik auf Origenes und Celsus

war uns schon gelegentlich der allegorischen Methode nahegekommen 1. in den häufigen Hinweisen auf ein höheres, zum Teil unaussagbares Wissen.

Bei C. begegnen uns mehrfach derartige Andeutungen[1], ja zuweilen möchte man versucht sein, immerhin auffallende Zurückhaltung im ἀ. λ. überhaupt unter diesem Gesichtspunkte zu verstehen. Man beachte, wie schwer es ihm wird seinen ὁδός endlich zu verraten. Nach mehrfachem Ansatz »πῶς οὖν γνῶ τὸν θεόν; καὶ πῶς τὴν ἐκεῖσε ὁδὸν μαθῶ;« (schon 6 66; 7 33), entschließt er sich endlich 7 36 mit Widerwillen, als gäbe er Unwürdigen ein hohes Geheimnis preis, zur Darlegung seines »Weges« in feierlicher Umständlichkeit.

In bezug auf das Problem des Bösen versteht O. den C. 4 66: Εἶτα, ὡς ἔχων μέν τινα περὶ τῆς τῶν κακῶν γενέσεως εἰπεῖν ἀπορρητότερα σιωπῶν δ' ἐκεῖνα καὶ τὰ πλήθεσιν ἁρμόζοντα λέγων, φησὶ (= C) . . .

Der überhimmlische Gott (τὸν ὑπερουράνιον θεόν) 6 19, die Bezeichnung des Sohnes Gottes 6 47, der Satan 6 42, das Himmelreich 7 28. 31, die Auferstehung 7 32 — οὐχ, ὡς οἴεται Κέλσος, τῆς μετενσωματώσεως παρακούσαντες τὰ περὶ ἀναστάσεώς φαμεν . . . — sind von

---

[1] 4 65: τίς ἡ τῶν κακῶν γένεσις, οὐ ῥᾴδιον μὲν γνῶναι τῷ μὴ φιλοσοφήσαντι . . .

6 42: . . . ἀπὸ θείων αἰνιγμάτων πεπλανημένην, ποιοῦντες τῷ θεῷ ἐναντίον τινά, διάβολον . . . φησὶ θεῖόν τινα πόλεμον αἰνίττεσθαι τοὺς παλαιούς . . .

3 43: καταγελῶμεν . . . οὐκ εἰδότες, πῶς καὶ καθὸ Κρῆτες τὸ τοιοῦτον ποιοῦσιν — 3 19: φησί γε ἡμᾶς τῶν μὲν Αἰγυπτίων καταγελᾶν, καίτοι πολλὰ καὶ οὐ φαῦλα παρεχόντων αἰνίγματα, ἐπὰν ἴδεῶν ἀΐδίων . . . 7 31: τί δὲ διὰ τούτων ἐμφανίζει, οὐ παντὶ γνῶναι ῥᾴδιον zu dem von Plato im Phädon erzählten Mythus [c. LVIII p. 109 DE].

den Christen falsch gelöste αἰνίγματα der Hellenen, speziell Platos, worauf O. den C. überbieten will 4 17: οὐ κατὰ τὴν Πλάτωνος μετενσωμάτωσιν ἀλλὰ κατ' ἄλλην τινὰ ὑψηλοτέραν θεωρίαν. Welches diese höhere θεωρία sei, verrät O. nicht genauer.

Gelegentlich der allegorischen Methode bemerkte man schon 2. die Annahme einer mystischen Inspirationstheorie, einer schriftlich nicht fixierten Geheimtradition und dazugehöriger Geheimlehrer.

C. spricht oft von »göttlichen« Worten, oder Dichtern oder Philosophen[1] und 7 45 will er die christliche Inspirationslehre gelten lassen: καὶ πνεῦμα εἴτι οἴεσθε κατιὸν ἐκ θεοῦ προαγγέλλειν τὰ θεῖα, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ πνεῦμα τὸ ταῦτα κηρύττον, οὗ δὴ πλησθέντες ἄνδρες παλαιοὶ πολλὰ κἀγαθὰ ἤγγειλαν. Eine Anspielung auf ein höheres, unaufgezeichnetes Wissen Platos mutmaßt O. aus C.s Bemerkung 6 6[2]. Er selbst will ihm dies Wissen nicht abstreiten[3], sondern es liegt ihm nur daran zu beweisen, daß auch bei den Christen ein nicht in Büchern aufgezeichnetes Wissen vorhanden[4]: πότερον μὲν εἰχέ τι Πλάτων σεμνότερον ὧν ἔγραψε καὶ θειότερον ὧν κατέλιπεν ἢ μή, καταλιπόντες ἑκάστῳ ἐξετάζειν κατὰ τὸ δυνατὸν, δεικνύντες δ' ὅτι καὶ οἱ καθ' ἡμᾶς προφῆται ἐφρόνουν τινὰ μείζονα γραμμάτων, ἅπερ οὐκ ἔγραψαν. Wie für C. als »der« Lehrer der göttlichen Geheimnisse immer Plato im Hintergrunde steht — (τὸν) ἐνεργέστερον διδάσκαλον τῶν θεολογίας πραγμάτων nennt er ihn 7 42 — so für O. stets Jesus. Ausdrücklich versichert er von diesem (6 6), daß die Reden, die er seinen Jüngern besonders hielt, nirgends aufgezeichnet sind. 2 71 finden wir »einen Teil« seiner Reden in der Schrift. Wie dort der Offenbarer Plato, so hier der Sohn, wenn er sagt: »οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ« (7 44).

---

[1] 7 41: τοὺς ἐνθέους ποιητὰς καὶ σοφοὺς καὶ φιλοσόφους ἱερῶν ἀνδρῶν. ὁρᾶτε ὅπως ζητεῖται θεοπρόποις καὶ ἀληθείας ὁδός (7 42). Πλάτωνος δὲ λέξεις ἐκτίθεται (C.) . . . ὡς τοῦτων μὲν ἐνθέως εἰρημένων (6 17). καὶ πρόσθεν ἔτι θείοις ἀνδράσι δεδογμένα (7 58).

[2] Eine menschliche und göttliche Weisheit unterscheidet C. 6 42 unter Hinweis auf Heraklit und Sokrates Apolog c. 5.

[3] 6 20 hat Plato sein Wissen im Phädrus von den Hebräern oder aus den Schriften der Propheten,

[4] 6 6: Ezechiel und Johannes essen ein Buch, damit es nicht veröffentlicht und unwürdigen Personen bekannt würde (Ez 2 9; 10 1—8; Off 10 9). Paulus hörte Worte, die ein Mensch nicht sagen darf (II Cor 12 4). Johannes durfte nicht aufschreiben was ihm die 7 Donner mitgeteilt hatten (Off 10 4).

Den stärksten mystischen Einschlag finden wir bei C. 7 45 und 6 8:

Indem dieser innerhalb der Erkenntnismöglichkeiten zwei Stufen unterscheidet,

1. ein Erkennen mittels des Verstandes unter Anwendung der synthetischen Methode, das bis in den Vorhof [1] führt zum höchsten Gut 7 44: Κέλσος . . . τῇ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἀνάλογον . . . ἢ τῇ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἀναλύσει ἢ καὶ ἀναλογίᾳ ἀνάλογον τῇ παρὰ τοῖς αὐτοῖς ἀναλογίᾳ οἴεται γινώσκεσθαι τὸν θεόν, spricht er

2. von einem Erkennen mittels Intuition 7 45: ἀῤῥήτῳ τινὶ δυνάμει νοητός, und 6 8 zitiert C.: καὶ φασκέτω μηδαμῶς εἶναι »ῥητὸν« τὸ πρῶτον ἀγαθόν, »ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας« ἐγγινόμενον καὶ »ἐξαίφνης οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς ἐν τῇ ψυχῇ«.

O., von dem Zauber dieses Ausspruches gefangen genommen [2], erklärt, Gott müsse ihnen »ταῦτα καὶ ὅσα καλῶς λέλεκται« (6 8) offenbart haben, und versucht christlichen »Enthusiasmus« an die Seite zu setzen. Statt der ἀῤῥήτῳ τινὶ δυνάμει (7 45) spricht er von θείᾳ τινὶ χάριτι [3] οὐκ ἀθεεὶ ἐγγινομένῃ τῇ ψυχῇ ἀλλὰ μετά τινος ἐνθουσιασμοῦ . . . (7 44) [4]. Zur Kritik des mystischen Einschlags bei C. ist zu bemerken, daß diese Mystik hauptsächlich sich bei ihm nur äußert in den von ihm angeführten Zitaten oder in unmittelbarer Abhängigkeit von denselben. So ist die Hauptstelle 6 8 Zitat aus dem VII. Platobrief. In seiner gelegentlichen Betonung der Unerkennbarkeit und Unaussagbarkeit Gottes wiederholt er nur die von ihm 6 6; 6 19; 7 42 zitierten Platostellen [5]. Daneben ist aber wichtig zu beobachten, daß er selbst immer wieder auf eine mit dem Verstand, der Dialektik, der Philosophie [6] zu gewinnende Erkenntnis hinlenkt. Würde ihm

---

[1] 7 44: »ἐπὶ τὰ πρόθυρα εἰ ἄρα τοῦ ἀγαθοῦ δυναμένου τινὸς οὕτως ἐλθεῖν« deutet O. den C.

[2] 6 8: συγκατατιθέμεθα ὡς καλῶς λεγομένοις.

[3] auch: παραδόξῳ καὶ θειοτέρᾳ χάριτι (7 44).

[4] ἡ δὲ τῶν θείων γραμμάτων εὐτελὴς λέξις ἐνθουσιᾶν πεποίηκε τοὺς γνησίως ἐντυγχάνοντας αὐτῇ (6 6).

[5] 7 42: »τὸν μὲν οὖν ποιητὴν . . . εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν«. Tim. c. 5 p. 28 C. 6 19: τὸν ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησε τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ὑμνήσει κατ' ἀξίαν Phädr. c. XXVII. p. 247 C. 6 6: εἰ δέ μοι ἐφαίνετο γραπτέα . . . εἶναι. Epist. VII. p. 341 C D.

[6] 6 7: »ἐρωτήσεσι καὶ ἀποκρίσεσι χρωμένων« ἐλλάμπειν φρόνησιν τοῖς κατ' αὐτὸν φιλοσοφοῦσι (= Plato).

letztlich eine mystische Schau vorschweben, so müßte der Rückschlag dieses Zieles im gesamten ἀ. λ. ein weit größerer sein. Das φῶς »ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος« aus dem VII. Platobrief ist wohl bei C. ebensowenig eigenes mystisches Erlebnis wie das φῶς γνώσεως bei O., mit dem dieser es 6 5 ausbalanziert. Gerade aus den zum Worte φῶς fast konkordanzmäßig aus der Schrift zusammengetragenen Stellen bei O. kann man entnehmen, daß es sich nur um einen Sprachgebrauch handelt.

Hinter dem Pathos des Geheimnisvollen und der mystischen Aufmachung verbirgt sich nichts anderes als: praktisch populäre platonische Ideenlehre, der Dualismus von Geist und Materie und eine demzufolge den Sinnen abgewandte asketische Art der Frömmigkeit.

Die Ideenlehre wird von C. und O. mit hochachtendem Stillschweigen wenigen Andeutungen zufolge[1] vorausgesetzt. In bezug auf die dualistische Anschauungsweise ist auch für O. nicht der Gegensatz des dem Willen Gottes zuwiderhandelnden Sünders und des mit dem Willen seines Vaters übereinstimmenden Kindes Gottes ausschlaggebend, sondern der des Sichtbaren und Geistigen, des Leibmenschen und Geistmenschen[2]. Daher stimmt er auch mit C. überein in der platonischen Gebetshaltung: der Empfehlung der geistigen Schau und sinnlichen Verschließung.

C. gibt 7 36 den Christen, die da hoffen, Gott dereinst mit den Augen des Leibes zu sehen — ὀφθαλμοῖς σώματος θεὸν ὄψεσθαι (7 34), wie οὐδὲ τῆς ψυχῆς ἀλλὰ σαρκὸς ἡ φωνή (7 38) sich ausdrückt, feierlich seine Anweisung.

7 36: ἡ ὁδός: ἐὰν αἰσθήσει μύσαντες ἀναβλέψητε νῷ καὶ σαρκὸς ἀποστραφέντες ψυχῆς ὀφθαλμοὺς ἠγείρητε, μόνως οὕτως τὸν θεὸν ὄψεσθε.

---

6 10: . . . Πλάτων, καίτοι διαβεβαιωσάμενος ὅτι »ῥητὸν« οὐκ ἔστιν, ὅμως, ἵνα μὴ εἰς ἀνεξέλεγκτον ἀναχωρεῖν δόξῃ, λογισμὸν ὑπέχει ταύτης τῆς ἀπορίας.

7 45 gibt er sein Wissen denen, die Verstand haben, ταῦτ' εἴρηται μὲν ἀνθρώποις νοῦν ἔχουσιν. Denen, die philosophiert, löst sich auch die schwierige Frage nach dem Ursprung des Bösen (4 65).

[1] Bei C. findet sich eine Andeutung 3 19: die hinter den αἰνίγματα der Ägypter verborgenen ewigen Ideen (ἰδεῶν ἀϊδίων) 7 31, wo er von der Erkenntnis des wahren Lichts und des wahren Himmels spricht.

O. Hochachtung merkt man aus seinem Tadel des Aristoteles, eine Andeutung vielleicht 6 51: Die 6 Tage in Rücksicht auf die geistigen und sinnlichen Wesen verteilt.

[2] ἄνθρωποι φαῦλοι sind es, die περὶ μόνων τῶν αἰσθητῶν πραγματευσάμενοι. Vom Christen wird verlangt, daß er das Vergängliche verachte und vom Sichtbaren zum Unsichtbaren emporsteige (3 47) (nach Rm 1 20—22).

O. kommt dem C. wohl am nächsten 7 44:

μύσας τοὺς τῆς αἰσθήσεως ὀφθαλμοὺς καὶ ἐγείρας τοὺς τῆς ψυχῆς, ὑπεραναβαίνει τὸν ὅλον κόσμον. καὶ οὐδ' ἐπὶ τὴν ἀψῖδα ἵσταται τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' εἰς τὸν ὑπερουράνιον γενόμενος τῇ διανοίᾳ τόπον, ὁδηγούμενος ὑπὸ τοῦ θείου πνεύματος καὶ ὥσπερεὶ ἔξω τοῦ κόσμου τυγχάνων ἀναπέμπει οὐ περὶ τῶν τυχόντων τὴν εὐχὴν τῷ θεῷ[1]).

7 39: »τὰ περὶ διττῶν ὀφθαλμῶν«, die Lehre von der doppelten Schau, ist dem O. wichtig genug, um mit C. darum um die Priorität zu kämpfen. In falschem Glauben ist dieser, wenn er meint, οἴεται αὐτὰ . . . ἀπὸ Ἑλλήνων λαβὼν μὴ προπεφιλοσοφῆσθαι παρ' ἡμῖν . . . Dagegen weist O. auf die verschiedenen Augen im Paradiese und nach dem Sündenfall hin (Gen 3 3 f: u. Joh. 9 39). διηνοίχθησαν . . . οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς αἰσθήσεως, οὓς καλῶς ἦσαν μύσαντες, ἵνα μὴ περισπώμενοι ἐμποδίζωνται βλέπειν τῷ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῷ (7 39).

7 51 schließt O. sich zur Gemeinschaft zusammen mit allen denen, die mit dem Auge der Seele suchen: οὐδεὶς γὰρ βλέπων τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοῖς ἄλλῳ τρόπῳ σέβει τὸ θεῖον παρὰ τὸν ὑποδεικνύντα ἐνορᾶν ἀεὶ τῷ τοῦ παντὸς δημιουργῷ καὶ πᾶσαν εὐχὴν ἀναφέρειν ἐκείνῳ καὶ πάντα πράττειν ὡς ἐν ὀφθαλμοῖς θεοῦ, ἐπὶ θεατοῦ, ἐνορῶντος ἡμῶν καὶ τοῖς λογισμοῖς.

Die ganze Bemühung des O. um das Christentum besteht darin, auch das reine Herz zu erwähnen, das ja nach Jesu Ausspruch Gott schauen soll. 6 69; 7 45; 7 83 ist aber deutlich, daß O. hier nur [wie an vielen Stellen] eine Übersetzung vornimmt und nur einen biblischen Ausdruck einsetzt für den Geist: τοῖς δὲ θεωρητικοῖς καρδίᾳ θεωρητὸς, τουτέστι νῷ (!) καρδίᾳ δὲ οὐ τῇ τυχούσῃ ἀλλὰ τῇ καθαρᾷ. Nur das Reine kann Reines schauen. Nur ein von der Sünde reines Herz kann Gott schauen.

Das reine Herz würde auch C. selbstverständlich voraussetzen, das zeigt 3 59. 62, wo er sich empört, daß sich die Christen nicht wie andere Mysterien an die Reinen, sondern an die Sünder

---

[1] Der Aufstieg beginnt, indem man das Sichtbare als Vorstufe benutzt, aber nicht dabei stehen bleibt 7 37: δι' ὧν (= Rm 1 20) ἔστιν εἰδέναι ὅτι εἰ καὶ τοὺς ἐν βίῳ ἀνθρώπους χρὴ ἀπὸ αἰσθήσεων ἄρξασθαι καὶ τῶν αἰσθητῶν, μέλλοντας ἀναβαίνειν ἐπὶ τὴν τῶν νοητῶν φύσιν, ἀλλ' οὔτι γε ἐν αἰσθητοῖς καταμένειν χρή. Im Denken — O. sagt im Gebet! — erhebt sich der Mensch sehr real gedacht über verschiedene sphärische Schichten (C. 7 31; O. 7 44)] zum Seienden 7 46: οὕτω δὲ καὶ τοῖς γενέσεως ἐνορῶσιν οἱ τοῦ Ἰησοῦ μαθηταί, ὥστε οἱονεὶ ἐπιβάθρᾳ χρῆσθαι αὐτοῖς πρὸς τὴν κατανόησιν τῆς τῶν νοητῶν φύσεως.

wenden, nicht an diejenigen, die mit Tugend von Anfang an aufwärts geblickt haben: τὸν δὲ δίκαιον, ἐὰν μετ' ἀρετῆς ἀπ' ἀρχῆς ἄνω πρὸς αὐτὸν βλέπῃ, τοῦτον οὐ δέξεται (3 62).

## II. Gott, der Schöpfer aller Dinge.

Beide, der Heide wie der Christ, allen Widerspruchs zunächst ungeachtet, setzen direkt neben den abstrakten philosophischen Gottesbegriff das ungebrochen starke Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer und Regierer der Welt: ein Hauptsatz für beide, der ihre weiteren Aussagen regieren soll.

C. formuliert mit endgültiger, prachtvoller Kürze: 6 66 »ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα.« Auf diesen Schlag war O. nicht gefaßt; im Augenblick verwirrt, klagt er C. an: »ἀπολύσας (= C.) οὐκ οἶδ' ὅπως τὰ πάντα αὐτοῦ« und beeilt sich, ein möglichst vollwertiges christliches Bekenntnis danebenzustellen: ὁ δ' ἡμέτερος Παῦλος »ἐξ αὐτοῦ« λέγει »καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα« (Rm 11 36).

O. gedachte den denkreinen Gottesbegriff aus der Fremde — der Philosophie — zu erobern und sein ureigenstes Kapital — den Schöpfergott — unangetastet für sich zu behalten, um mit diesem Plus allen weltlichen Philosophen stets überlegen zu sein. Aber das Unerhörte geschieht: der heidnische Philosoph fürchtet den Widerspruch so wenig wie der christliche und läßt sich von der Philosophie so wenig in Fesseln schlagen wie dieser. Vielmehr ist er es sogar, der den Schöpfergott gegen die Christen verteidigt. Aus seiner Stellung zu den Sekten geht deutlich hervor, daß es gerade die Entthronung des Schöpfergottes ist, die ihn abstößt, und vollends empört ist C. über die Christen, die den at.lichen Gott bald annehmen, bald hinwegallegorisieren. 6 27: λέγοντες θεὸν κατηραμένον τὸν Ἰουδαίων . . . Mit schärfsten Ausdrücken geht er gegen die Christen vor: τί γὰρ ἐσφάλετο ὁ Ἰουδαίων νομοθέτης καὶ πῶς τὴν ἐκείνου κοσμογένειαν σαυτῷ διά τινος, ὡς φῆς τυπώδους ἀλληγορίας λαμβάνεις ἢ τὸν Ἰουδαίων νόμον ἐπαινεῖς δ' ἄκων, ὦ δυσσεβέστατε, τὸν κόσμου δημιουργὸν, τὸν πάντα ὑποσχόμενον αὐτοῖς, . . . καὶ πάλιν τοῦτον λοιδορεῖς (6 29).

Bezeichnender für die Stärke seines Interesses an dem Schöpfergott als alle seine Bekenntnisse ist die Empfindlichkeit, mit der O. dem Vorwurf des C. begegnet, als wären die Christen Leute, die den τοῦ κόσμου καλὸν δημιουργόν einen θεὸν κατηραμένον nennen (6 27). Dieser gehässige Vorwurf gehört dem O. in eine Reihe mit den schlimmsten Vorwürfen, die überhaupt jemals

gegen das Christentum erhoben worden sind, den der thyesteischen und ödipodeischen Greuel (6 28). Und »ὡς πάντων ἀσεβέστατοι« müßten die Christen von der Erde vertilgt werden, wenn der Vorwurf des C. wahr wäre.

Dieses gemeinsame Bekenntnis zum Schöpfergott, angenommen in der Stärke seines Primitivismus, wird von beiden philosophisch begründet, wobei sich eine verschiedene Nuancierung zwischen ihnen herausstellt.

Römischer Geist spricht in C. Der Primat Gottes wird versichert: Als Schöpfer letztlich aller Dinge ist er die unbedingt einzige vollgültige Autorität. C. gerade denkt hier an den Regierer der Welt, die alles Recht und Gerechtigkeit beherrschenden und verwaltenden. 7 68: οὐ πάντα μέντοι κατὰ γνώμην διοικεῖται τοῦ θεοῦ, καὶ πᾶσα ἐξ ἐκείνου πρόνοια; καὶ ὅ τι περ ἂν ⟨ᾖ⟩ ἐν τοῖς ὅλοις, εἴτε θεοῦ ἔργον εἴτ' ἀγγέλων εἴτ' ἄλλων δαιμόνων εἴτε ἡρώων, πάντα ταῦτα ἔχει νόμον ἐκ τοῦ μεγίστου θεοῦ . . .

5 14: τῆς ὀρθῆς καὶ δικαίας φύσεως ὁ θεός ἐστιν ἀρχηγέτης.

O. denkt beim Schöpfergott vorwiegend an das alleinige Recht, das Gott damit an seinem Geschöpf, dem Menschen, gewinnt[1]. Der Schöpfergott ist die Basis seines Monotheismus: als Schöpfer erhebt Gott den Anspruch alleiniger Verehrung. Und auch umgekehrt kommt das Geschöpf gern dieser Aufforderung nach, eine natürliche Liebe (φίλτρον φυσικόν)[2] hat es zu seinem Schöpfer und vertraut sich nun auch dem — wie alles Schaffenden — alles Erhaltenden an. 4 26: . . . ἀναβάντες δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ἐν κόσμῳ καλῶν ἐπὶ τὸν τὰ ὅλα ποιήσαντα καὶ ἐκείνῳ ἑαυτοὺς πιστεύσαντες καὶ ὡς μόνῳ διαρκεῖν δυναμένῳ ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα καὶ ἐφορᾶν τοὺς πάντων λογισμοὺς καὶ ἀκούειν τῆς πάντων εὐχῆς τὰς εὐχὰς ἐκείνῳ ἀναπέμποντες καὶ ὡς ἐπὶ θεατοῦ αὐτοῦ τῶν γινομένων πάντα πράττοντες καὶ ὡς ἐπὶ ἀκροατοῦ τῶν λεγομένων φυλαττόμενοι λέγειν τὸ μὴ ἀρεσκόντως ἀπαγγελλόμενον τῷ θεῷ.

[1] O. denkt nicht zuerst an den Regierer der φύσις, sondern der Menschen. Darum bringt ihn eine so großartig rücksichtslos ausgeübte Weltregierung wie bei C. zunächst in Schwierigkeiten wegen der Unterbringung der Willensfreiheit (4 21), der Sünde usw. (7 68), so gern er sonst die πρόνοια betont. Auch er bekennt natürlich: »alle Dinge werden von Gott regiert« (5 21).

[2] 3 40: . . . ἡ λογικὴ ψυχὴ . . . φίλτρον δ' ἀναλαμβάνει φυσικὸν τὸ πρὸς τὸν κτίσαντα, καὶ διὰ τὸ πρὸς ἐκεῖνον φίλτρον ὑπεραποδέχεται καὶ τὸν ταῦτα πρῶτον πᾶσι τοῖς ἔθνεσι παραστήσαντα.

Die Innigkeit des evangelischen Vatergottes gewinnt O. am Schöpfergott. Er spricht hier mit besonderer Wärme und setzt in abstrakte Bekenntnisse mit Vorliebe, wenn nichts anderes zum wenigsten als Bezeichnung, den Schöpfer τὸν τῶν ὅλων δημιουργόν (3 55) ein. Der Schöpfergott ist vor allem der gute Gott — C. empfindet 6 29: »der ihnen so viel versprochen«. — O. sagt halb zitierend 4 28: γινώσκουσιν ὅτι ἀγαπᾷ πάντα τὰ ὄντα ὁ θεὸς καὶ οὐδὲν βδελύσσεται ὧν ἐποίησεν· οὐδὲ γὰρ ἂν μισῶν τι κατεσκεύασεν. . . .»φείδῃ δὲ πάντων, ὅτι σά ἐστι πάντα, φιλόψυχε . . .«

Ferner ist Gott als Demiurg der durch die Schönheit seiner Schöpfung zu Bewunderung und Begeisterung Hinreißende. Durch C. fand O. selten Gelegenheit, seiner Freude an der Herrlichkeit Gottes in seiner Schöpfung Ausdruck zu geben. Versteckt aber merken wir seine Bewunderung für die so über alles schönen, heidnischen Geschöpfe (besonders die Gestirne). So schön sind sie, daß die Menschen sich gar nicht von ihrem Anblicke losreißen können und statt durch sie zur Anbetung Gottes geführt zu werden, fallen sie umgekehrt von ihm ab und verirren sich in ihrer Verehrung zu diesen Geschöpfen.

3 77 [4 26]: οἱ ἐκ τοῦ τηλικούτου μεγέθους τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τοῦ κάλλους τῶν δημιουργημάτων μὴ δυνάμενοι ἀναβλέψαι καὶ θεωρῆσαι ὅτι προσκυνεῖν καὶ θαυμάζειν καὶ σέβειν χρὴ μόνον τὸν ταῦτα πεποιηκότα.

## Die Einschränkungen des Begriffs: Schöpfer.

Nachdem beide ihr Bekenntnis zu »Gott dem Schöpfer aller Dinge« maßgebend verordneten, läßt sich doch die unbegrenzte Wucht dieser Behauptung für die Philosophie nicht ertragen und beide beginnen mit Einschränkung und Zurückziehung.

1. Selbstverständliche Folgerung ist es, daß Gott nichts seinem eignen Wesen Entgegengesetztes tun kann. Seiner gewöhnlichen Interessiertheit nach für Vernunftgemäßheit, Gerechtigkeit und Naturgesetzlichkeit hebt C. noch einmal besonders hervor, daß Gott nichts wider Vernunft, Gerechtigkeit und Natur kann.

3 70: οὐκ ἐθελήσει οὐδὲν ἄδικον [gegen die christliche Redensart: δύναται πάντα ὁ θεός].

Ebenso erklärt C. gegen das »πᾶν δυνατὸν τῷ θεῷ« (5 14) der Christen: οὔτι γε τὰ αἰσχρὰ ὁ θεὸς δύναται οὐδὲ τὰ παρὰ φύσιν βούλεται· οὐδ' ἂν σύ τι ἐπιθυμήσῃς κατὰ τὴν σαυτοῦ μοχθηρίαν βδελυρὸν, ὁ θεὸς τοῦτο δυνήσεται . . . οὐ γὰρ τῆς πλημμελοῦς ὀρέξεως οὐδὲ τῆς πεπλανημένης ἀκοσμίας, ἀλλὰ τῆς ὀρθῆς καὶ

δικαίας φύσεως ὁ θεός ἐστιν ἀρχηγέτης. . . . αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ πάντων τῶν ὄντων λόγος· οὐδὲν οὖν οἷός τε παράλογον οὐδὲ παρ' ἑαυτὸν ἐργάσασθαι.

O. kann die Einschränkungen des C. nur bestätigen, und zwar mit derselben Begründung: Gott kann nichts παρ' ἑαυτόν. 3 70: »ὥσπερ οὐ δύναται τὸ πεφυκὸς γλυκαίνειν τῷ γλυκὺ τυγχάνειν πικράζειν παρὰ τὴν αὐτοῦ μόνην αἰτίαν, οὐδὲ τὸ πεφυκὸς φωτίζειν τῷ εἶναι φῶς σκοτίζειν, οὕτως οὐδ' ὁ θεὸς δύναται ἀδικεῖν. . .«

Er bestreitet, daß die Christen das πᾶν δυνατὸν τῷ θεῷ »εἰς ἀτοπωτάτην ἀναχώρησιν« (5 28) benutzen.

Nur in bezug auf das παρὰ φύσιν erhebt O. einen Einspruch. Er versucht das Wunder als möglich zu retten. Einmal mit der üblichen Erklärung: das Wunder sei kein Wunder; was geschieht, sei niemals gegen die natürliche Ordnung, unser Naturbegriff sei nur zu eng. Dann aber, nimmt man Wunder im gewöhnlichen Sinne, so vollbringt Gott zuweilen Dinge, die über die Natur hinausgehen: so wenn er z. B. den Menschen göttlicher Natur teilhaftig macht. 5 23: εἰ δὲ τὰ κατὰ λόγον θεοῦ καὶ βούλησιν αὐτοῦ γινόμενα, ἀναγκαῖον εὐθέως εἶναι μὴ παρὰ φύσιν. οὐ γὰρ παρὰ φύσιν τὰ πραττόμενα ὑπὸ τοῦ θεοῦ, κἂν παράδοξα ᾖ ἢ δοκοῦντά τισι παράδοξα. εἰ δὲ χρὴ βεβιασμένως ὀνομάσαι, ἐροῦμεν ὅτι ὡς πρὸς τὴν κοινοτέραν νοουμένην φύσιν ἐστί τινα ὑπὲρ τὴν φύσιν, ἃ ποιήσαι ἄν ποτε θεὸς, ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἀναβιβάζων τὸν ἄνθρωπον καὶ ποιῶν αὐτὸν μεταβάλλειν ἐπὶ φύσιν κρείττονα καὶ θειοτέραν καὶ τηρῶν τοιοῦτον, ὅσον καὶ ὁ τηρούμενος δι' ὧν πράττει παρίστησιν ὅτι βούλεται.

Daß O. in diesem Falle die eine große Rebellion gegen die Naturgesetzlichkeit — die Vergöttlichung menschlicher Natur — behaupten will, ist bemerkenswert. Da das Wunder aber nur scheinbar wider die Natur sein kann, ist O. im Prinzip mit C. einig, daß nichts von Gott παρὰ φύσιν geschieht.

2. Das Problem des Bösen.

Wichtiger als diese hauptsächlich nur den Philosophen interessierenden und für diesen auch im Ergebnis eigentlich selbstverständlichen Feststellungen ist die Frage, die auch dem gemeinen Manne sich dauernd aufdrängt, nämlich die der Entstehung und Möglichkeit der Übel in einer von einem guten Gotte erschaffenen Welt. Beide wissen um die Schwierigkeit des Problems:

C.: 4 65 τίς ἡ τῶν κακῶν γένεσις, οὐ ῥᾴδιον μὲν γνῶναι τῷ μὴ φιλοσοφήσαντι . . .

O.: bekennt οὐδὲ τῷ φιλοσοφήσαντι γνῶναι ῥᾴδιον und zum

Schluß 4 65 erklärt er die γένεσις τῶν κακῶν als die schwerste Frage überhaupt für den menschlichen Geist.

Zu ihrer Lösung bedarf es einer besonderen Erleuchtung: τάχα δὲ οὐδὲ τούτοις (den Philosophen) καθαρῶς αὐτὴν γνῶναι δυνατὸν, ἐὰν μὴ θεοῦ ἐπιπνοίᾳ καὶ τίνα τὰ κακὰ τρανωθῇ καὶ πῶς ὑπέστη δηλωθῇ καὶ τίνα τρόπον ἀφανισθήσεται νοηθῇ (4 65). Auch aus C. glaubt O. eine Anspielung auf eine höhere Erkenntnis heraushören zu dürfen »ὡς ἔχων μέν τινα . . . εἰπεῖν ἀποῤῥητότερα σιωπῶν δ' ἐκεῖνα . . .« (4 66).

C. geschickt, entzieht sich widerspruchsvollen Erörterungen, indem er sich auf das unbedingt zu wissen Notwendige beschränken will. Seine Sätze, imponierend gerade durch die Schroffheit, mit der er sie unbekümmert um Paradoxien gegeneinander stellt, geben eine wirkungsvolle Skizze seiner Hauptforderungen.

Wieder hebt er das Ziel, dem sich alle weiteren Aussagen unterzuordnen haben, energisch hervor: Aus Gott ist das Böse nicht. ἐξαρκεῖ δ' εἰς πλῆθος εἰρῆσθαι ὡς ἐκ θεοῦ μὲν οὐκ ἔστι κακά (4 65).

4 66 [6 55]: O. kann den Satz unter Berufung auf JerKlag 3 37 nur bestätigen.

Diese Behauptung muß in uneingeschränkter Gültigkeit aufrechterhalten werden zunächst nach beiden »der Menge wegen«. Das τὰ πλήθεσιν ἁρμόζοντα (4 66) nur will C. verkünden, und O. sorgt sich, wie die Lehre vom Gericht — die der Masse so nötig ist — bestehen könnte, wenn Gott der Urheber des Bösen wäre (6 55).

Wenn aber beide von dieser Rücksichtnahme auf die Volksmeinung absehen, können sie in ihren Erklärungsversuchen nicht umhin, Gott zum Teil indirekt doch zum Urheber des Bösen zu machen.

1. Origenes: Auf die Schrift kann sich O. in dieser Frage wenig stützen, ja sie macht sogar besondere Schwierigkeiten. O. muß auf Stellen hinweisen, die viele Leser irregemacht haben. Er fürchtet falsche Auslegung, hält aber auch die eigene zurück: 6 55 ἐκτίθεσθαι . . . τὰς περισπώσας λέξεις, πολλὰς τυγχανούσας, καὶ τὰς ἑρμηνείας αὐτῶν πολλῆς κατασκευῆς δεομένας οὐχ ἡγησάμην εἶναι ἁρμόζον τῇ προκειμένῃ συντάξει.

Seiner Erklärungsversuche sind mehrere, unsicher probierend, zum Teil durchaus mit dem Stempel des Eigenen.

Zunächst sucht er nach stoischem Muster die Übel zu be-

schränken auf das, was für die Seele böse ist: 6 54 κυρίως δὴ κατὰ τὰς θείας γραφὰς (Ps 33 10—14) ἀγαθά εἰσιν αἱ ἀρεταὶ καὶ αἱ κατὰ ταύτας πράξεις, ὥσπερ κυρίως κακὰ τὰ ἐναντία τούτοις.

Doch will ihn die Zurückziehung auf die »eigentlichen« Übel selbst nicht völlig befriedigen. Daneben versucht er auch τὰ κακὰ »τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός« unterzubringen. 6 56 bringt er den gewöhnlichen Hinweis auf die erzieherische Notwendigkeit der Übel . . . δεδόσθω ἐσθ' ὅτε τούτων (der σωματικὰ κακὰ καὶ ἐκτός) τινὰ πεποιηκέναι τὸν θεὸν, ἵνα διὰ τούτων ἐπιστρέψῃ τινάς.

6 58 macht er eine Andeutung, daß sich die κακά nicht umgehen ließen: ἐχέτω μὲν οὖν ὅπως ποτὲ ἔχει τὰ περὶ τῶν κακῶν, πότερον ὁ θεὸς αὐτὰ πεποίηκεν ἢ μὴ, ἀλλ' ἐκ παρακολουθήσεως γεγένηται τῆς πρὸς τὰ προηγούμενα . . .

Am originellsten, sehr bedenklich und von C. wohl keineswegs gebilligt, drückt sich O. 6 55 aus: κακὰ τοίνυν, εἰ μὲν τὰ κυρίως οὕτως ὀνομαζόμενα ἐξακούοι τις, ὁ θεὸς οὐ πεποίηκεν, ἀλλὰ τοῖς προηγουμένοις αὐτοῦ ἔργοις ὀλίγα ὡς πρὸς τὴν τῶν ὅλων διάταξιν τυγχάνοντα ἐπηκολούθησεν, ὥσπερ ἐπακολουθεῖ τοῖς προηγουμένοις τοῦ τέκτονος ἔργοις τὰ ἑλικοειδῆ ξέσματα καὶ πρίσματα καὶ τοῖς οἰκοδόμοις ποιεῖν δοκεῖν τὰ παρακείμενα ταῖς οἰκοδομαῖς ὡσπερεὶ κόπρια ἀποπίπτοντα τῶν λίθων καὶ τῆς κονίας.

So ehrlich naiv abgequälte, aber verfängliche Analogien wie diese zum Zimmermann mit seinen herumfliegenden Spänen, für die er nicht kann, würde C. sich nie gestattet haben, weil sie die Hilflosigkeit Gottes wie die seines Kritikers denn doch zu arg bloßgestellt hätten. Er verfährt geschickter, kommt aber im Sinn O. nahe.

2. Celsus: Auch er versucht das Böse als eigentlich Böses zu negieren, insofern es zum Bestande des Ganzen nützlich sein kann: κἂν σοί τι δοκῇ κακὸν, οὔπω δῆλον εἰ κακόν ἐστιν. οὐ γὰρ οἶσθα ὅ τι ἢ σοὶ ἢ ἄλλῳ ἢ τῷ ὅλῳ συμφέρει (4 70).

Indem O. nur den Vorbehalt sich ausmacht, daß der Sünder dadurch nicht von eigener Schuld befreit wird, stimmt er C. bei. 4 70: συγχρήσηται τῇ κακίᾳ τῶν φαύλων εἰς τὴν διάταξιν τοῦ παντὸς ὁ θεὸς, κατατάσσων αὐτοὺς εἰς χρείαν τοῦ παντός . . .[1]

Eine Andeutung der Übel als Straf- und Zuchtmittel bei C.

[1] 6 44 weiß Gott selbst die Abgefallenen einem guten Endzweck dienstbar zu machen.

könnte man vielleicht 8 53 finden: ἐπειδὴ δὲ σώματι συνδεθέντες ἄνθρωποι γεγόνασιν, εἴτ' οἰκονομίας τῶν ὅλων ἕνεκεν εἴτε ποινὰς ἁμαρτίας ἀποτίνοντες, εἴθ' ὑπὸ (πα)θημάτων τινῶν τῆς ψυχῆς βαρυνθείσης, μέχρι ἂν ταῖς τεταγμέναις περιόδοις ἐκκαθαρθῇ... Gewöhnlich bleibt C. resignierend bei der Tatsache stehen, daß auf der Erde die Übel nicht zu umgehen seien: 8 55 τῶν ἐν τῷ βίῳ μεθέξουσι καὶ κακῶν τῶν ἐπιτεταγμένων ἀνέξονται (φύσις μὲν γὰρ αὕτη πάντας ἀνθρώπους πειρᾶσθαι κακῶν· εἶναι μὲν γὰρ ἀνάγκη κακά, χώραν δ' ἄλλην οὐκ ἔχει).

Die Übel müssen sich bei C. nicht wie z. T. bei O. nebenbei und zufällig einschleichen in die Welt, sondern fest steht für ihn, daß sie — sei es für das Ganze, sei es für den Einzelnen — notwendig sind. Ihr Wirkungsbereich ist diese Erde. Platz und Aufgabe ist ihnen sicher darin bestimmt; welches diese Aufgabe ist, vermag C. nicht anzugeben. Nur eine kurze Mitteilung macht C., daß nämlich ein Zusammenhang bestünde zwischen ihnen und der Materie und dem Sterblichen. Es ist dies die einzige Aussage, die C. freiwillig und ausdrücklich macht: ἐξαρκεῖ[1] εἰρῆσθαι... ὕλῃ δὲ πρόσκειται (τὰ κακὰ) καὶ τοῖς θνητοῖς ἐμπολιτεύεται (4 65).

O. genügt diese Andeutung, um sofort entschiedene Gegnerstellung einzunehmen; mit dem Wort ὕλη ist das Stichwort gegeben zum Kampf: τὸ δὲ τὴν ὕλην τοῖς θνητοῖς ἐμπολιτευομένην αἰτίαν εἶναι τῶν κακῶν καθ' ἡμᾶς οὐκ ἀληθές. τὸ γὰρ ἑκάστου ἡγεμονικὸν αἴτιον τῆς ὑποστάσης ἐν αὐτῷ κακίας ἐστίν, ἥτις ἐστὶ τὸ κακόν· κακὰ δὲ καὶ αἱ ἀπ' αὐτῆς πράξεις, καὶ ἄλλο οὐδὲν ὡς πρὸς ἀκριβῆ λόγον καθ' ἡμᾶς ἐστι κακόν (4 66).

In diesen zwei Stellen haben wir die grundlegenden Erklärungen auf beiden Seiten.

O. versucht den Menschen in das kosmische Geschehen miteinzubeziehen, indem er an dem Schema des C. Änderungen und Eintragungen vornimmt. Der unaufgebbare christliche Einschub bezieht sich auf die Rettung der Willensfreiheit und damit auf Verschuldung und Verdienst des Menschen. In Folgendem wollen wir diesen Einschub des O. zunächst in der Weite seines Umfangs und der Kraft seiner Entgegensetzung kennen lernen.

[1] O., dem lange Abhandlungen vorschweben, will sich mit der bündigen Bescheidung des C. nicht zufrieden geben: ἐξῆς τοῦτοις τὰ διὰ πολλῶν καὶ οὐκ εὐκαταφρονήτων λόγων ποικίλως ζητηθέντα περὶ φύσεως κακῶν καὶ διαφόρως ἑρμηνευθέντα δι' ὀλίγων λεξειδίων οἴεται δύνασθαι ἡμᾶς μαθεῖν.. (4 62).

### Der Einschub des Origenes: Die Willensfreiheit und ihr Zusammenhang mit dem Bösen.

Während C. seine Weltperioden ehern kreisen läßt, holt O. den Störenfried hervor — ein winziges Etwas, das für C. in dieser kosmischen Höhe der Betrachtung völlig unsichtbare, verschwindende Würmlein Mensch, weitet ihn aus bis zu einem Gegenprinzip in der Willensfreiheit[1] und läßt ihn mit seiner Sünde, die Gott nach C. nicht mehr achtet als die der Affen und Mücken, sogar erregend eingreifen in das hemmungslos ewig sausende Schwungrad des Geschehens (4 99). Überall muß sich Gott diesem Menschenwesen bequemen. Für ihn muß er unter Umständen von sich selbst und seinem Gesetze abstreichend, gegen die Natur handeln und Wunder tun. Um seinetwillen kann er seine Weltregierung nicht uneingeschränkt ausüben, muß er doch den Menschen Gelegenheit geben, sich selbständig zu äußern und wie Maulwürfe an allen Orten die Erde gegen ihn aufzuwühlen. Und um des Menschen willen wieder muß er sich dann bemühen zu immer wiederholten Ausbesserungen, muß die Erde glätten und sein Werk wenigstens vorübergehend einmal in Ordnung bringen, denn die nächsten Maulwürfe wühlen natürlich ebenfalls.

Die Überlegenheit des O. liegt darin, daß sich ihm Worte erschlossen haben, für die C. noch blind ist. Er weiß, um was es sich handelt: auf der Entscheidungsmöglichkeit für oder wider Gott beruht die Würde des Menschen; man nimmt der Tugend ihre Existenz, wenn man ihr die Freiheit nimmt[2]. Die überragende Stellung des Menschen über jedes Naturwesen ist ihm aufgegangen. Der Mensch allein ist ein ebenbürtiger Mit- oder Gegenakteur Gottes. C. steht dieser Welt sittlichen Ringens so fern, daß er das Wort Willensfreiheit nicht einmal nennt in seinem Werk. Höchste Schätzung hat er für den Gerechten, den mit Tugend strebenden Philosophen, die Würde jedes Menschen nur schon als Mensch kennt er nicht.

---

[1] Setzt C. gewisserweise in Form der Materie ein zweites Prinzip, so verdünnt O. dies, soweit es ihm möglich ist, in Dunst, in ein Nichts, das nur insofern existiert, (3 41), als in ihm latent die Möglichkeit gegeben ist, unter Umständen ein Etwas zu werden (4 56. 57). Statt dessen führt nun O. die Willensfreiheit ein mit hartnäckiger Behauptung (4 65), die sich in ihrer extremsten Gestaltung als Teufel Gott gegenüberstellen kann.

[2] 4 3: ὅτι ἀρετῆς μὲν ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἑκούσιον, ἀνεῖλες αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν.

So groß die Erkenntnis des O. von der Wichtigkeit des Problems ist, so schwach ist andererseits — wie es aus seiner Gesamteinstellung heraus nicht anders zu erwarten ist — die Durchführung desselben im Einzelnen.

Seine Unsicherheit zeigt sich zunächst darin, daß es sich nicht um ein Dogma, sondern nur um eine Lehrmeinung und zwar — wie man bald deutlich erkennt — um eine Lehrmeinung der Griechen handelt. Auf ihre Abhandlungen verweist O.: οὐκ ὀλίγα ἐν τοῖς περὶ προνοίας καὶ Ἕλληνες εἰρήκασιν. Die Schrift versagt die Stütze. Freilich sollen auch die »θεῖοι λόγοι« »τοῖς ἀκούειν δυναμένοις« Auskunft geben können. Anscheinend aber ist es mit dem Schriftbeweis schlecht bestellt. Überhaupt ist die nähere Ausführung so schwierig, daß O. verzweifelt 4 4 die Sache umkehren möchte und C. auffordert, den er jetzt plötzlich an eine Vorsehung glauben läßt[1], seinerseits den Beweis zu erbringen, warum Gott nicht sofort durchgreifend bessere, er, O., erkläre eben aus Rücksicht auf die sittliche Freiheit des Menschen, dessen Wille die Möglichkeit haben muß, Gott freiwillig zuzustimmen. Andernfalls fragt O.: ποῦ οὖν τὸ ἐφ' ἡμῖν, καὶ ποῦ ἐπαινετὴ συγκατάθεσις πρὸς τὸ ἀληθὲς ἢ ἀποδεκτὴ ἀνάνευσις ἀπὸ τοῦ ψεύδους (4 8); In den meisten Fällen geht die Sicherheit seiner Aussagen nicht über diejenige durch sorgfältige Überlegung höchst wahrscheinlich gewordener Mutmaßungen hinaus[2]. Nur in zwei Fällen begegnen wir einer entschiedenen Erklärung: 4 66, wo O., statt der ὕλη, τὸ ἑκάστου ἡγεμονικόν als αἴτιον τῆς κακίας verantwortlich machen will, und 4 12, wo er die Weltkatastrophen nicht von der Stellung der Gestirne (so C.), sondern von der Sünde verursacht sein läßt[3]:

[1] 4 4: »εἴπερ τίθης εἶναι θεὸν καὶ πρόνοιαν ὡς ἐμφαίνει σου τὸ σύγγραμμα«.

[2] Verdienste und Verschuldungen müssen möglich sein, wenn ein Gericht zu Recht bestehen soll: (6 55) πῶς γὰρ οἷόν τ' ἦν τὸ περὶ κρίσεως κήρυγμα παῤῥησίαν ἔχειν, διδάσκον κολάζεσθαι μὲν . . . τοὺς φαύλους, μακαρίους δ' εἶναι . . . τοὺς κατ' ἀρετὴν βιώσαντας ἢ τὰς κατ' ἀρετὴν πράξεις ποιήσαντας, εἰ τὰ ὄντως κακὰ πεποιήκει ὁ θεός; Gott kann nicht Urheber des Bösen sein noch es regieren, wennschon er es in seiner Regierung zum Wohle des Ganzen benützt. Umständlich kämpft O. gegen C., der in diesem Falle selbstverständlich derselben Meinung ist 7 68, wo er schließt: εἰ δὲ καὶ κυρίως τις ἀκούοι τοῦ διοικεῖσθαι, διοικεῖσθαι μὲν λέγει τὰ ἀπὸ κακίας διοικούμενα (δηλονότι πάντα κατὰ γνώμην διοικεῖται τοῦ θεοῦ), καὶ οὐ παρανομεῖ εἰς τὴν διοίκησιν τοῦ θεοῦ πᾶς ἁμαρτάνων.

4 70 und 5 21 begnügt sich O. mit kurzer Bemerkung »σῳζομένου τοῦ ἐφ' ἡμῖν ἑκάστῳ« die Willensfreiheit gegenüber der Regierung und Unveränderlichkeit Gottes zu wahren.

[3] Dabei muß sich O. von den Ἕλληνες helfen lassen und führt Plato Tim. cap. III

ἡμεῖς δὲ οὔτε τὸν κατακλυσμὸν οὔτε τὴν ἐκπύρωσιν κύκλοις καὶ ἀστέρων περιόδοις ἀνατίθεμεν, ἀλλὰ τὴν τούτων αἰτίαν φαμὲν εἶναι κακίαν ἐπὶ πλεῖον χεομένην καὶ καθαιρομένην κατακλυσμῷ ἢ ἐκπυρώσει (dazu 4 69).

Die letztere Behauptung des O. hat nur bedingungsweise Gültigkeit und bringt ihn mit sich selbst in Widerspruch.

Der eigne Widerspruch des O. zwischen den Konsequenzen der Willensfreiheit und seinem kosmischen Schema.

So sehr man den Nachdruck anerkennen muß, den O. der Bedeutung des Menschen gerade dadurch zu geben meint, daß er seine Vergehungen mit Weltverheerungen beantworten läßt, so wird jedoch zum andern durch diese Einbeziehung des Menschen in den Kosmos und das dichte Aneinanderrücken kosmischer und anthropologischer Probleme die Schwierigkeit, beide miteinander auszugleichen, besonders peinlich deutlich. Die eine Betrachtungsweise fordert Anfang und Ende der Welt und mit dem Ende das Gericht, dessen Eindruckskraft genommen ist, wenn es nicht einen endgültigen Zustand des Seins und Nichtseins einleitet. Der Christ fordert letzte Dinge. Nach der metaphysischen Betrachtungsweise aber gibt es weder Erstes noch Letztes, der Kosmos ist ewig, das Gericht kann nur ein Einschnitt unter vielen sein, durch den die Aussicht auf noch folgende neue Entwicklungsmöglichkeiten nicht restlos abgeschnitten sein kann.

O. selbst fordert die Kritik heraus in seiner Vermischung beider Betrachtungsweisen. Der anthropologischen fehlt vor allem der endgültige Schlußstrich. Im Vorbeigehen bemerkt O. wohl einmal: εἰ δ' ἐπιστήσεταί τις χρόνος, περιγράφων τὸν κόσμον ἀναγκαίαν περιγραφὴν τῷ αὐτὸν ἀρχὴν ἐσχηκέναι, καὶ ἐπιστήσεταί τι τέλος τῷ κόσμῳ καὶ μετὰ τὸ τέλος δικαία περὶ πάντων κρίσις . . . (4 9). Doch offen bekennt O. daneben, dieser »κόσμος« ist nicht der wahre, bestehend »ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς«, sondern nur die γῆ »ἣν πολλαχοῦ τῶν γραφῶν ἔθος ὀνομάζεσθαι κόσμον (6 59). (Solchen falschen Sprachgebrauchs bezichtigt er z. B. Joh. 1 9 und 16 33.)

Wenn O. nun auch an den Schluß des so begrenzten Kosmos das Gericht stellt, so hat er uns zugleich mißtrauisch gemacht, und wir fragen nach dem Ende des wahren Kosmos. Aber da weicht O. zurück in das gewohnte große kosmische Schema: die

---

p 22 D an: wann die Götter die Erde reinigen . . . das »καθαίροντες« soll Sünde als Ursache beweisen.

Welt hat kein Ende 5 21; 4 61. Ein Weltbrand verzehrt sie und erneuert sie zugleich (4 21). Und nicht um einen Weltbrand handelt es sich und um eine Flut, sondern um immer wieder eintretende Brände und Fluten. Zwar will O. die Frage: πότερον μὲν οὖν εἰσι περίοδοι καὶ κατὰ περιόδους κατακλυσμοὶ ἢ ἐκπυρώσεις, ἢ μή εἰσι . . . (4 12) nicht gern erörtern, doch kann er es sich nicht versagen, sie in bejahendem Sinne biblisch zu belegen (Pred. Sal. 1 9)[1]. Er beobachtet diesselbe Zurückhaltung wie C. 6 52: ἐγὼ δὲ περὶ μὲν γενέσεως κόσμου καὶ φθορᾶς, ἢ ὡς ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος, ἢ ὡς γενητὸς μὲν ἄφθαρτος δὲ, ἢ ὡς τὸ ἔμπαλιν, οὐδὲν περὶ τοῦδε νυνὶ λέγω[2], d. h. C. will sich offiziell nicht äußern, O. ebensowenig, διόπερ οὐδ' ἡμεῖς περὶ τῶνδε νυνὶ λέγομεν. Dahinter verbirgt sich bei beiden dieselbe Ansicht. 4 79 erinnert sich O., daß C. ἀνωτέρω προεῖπεν, ὡς ἀγενήτου ὄντος τοῦ κόσμου καὶ ἀφθάρτου, καὶ μόνων τῶν ἐπὶ γῆς κατακλυσμοὺς καὶ ἐκπυρώσεις πασχόντων, καὶ οὐ πάντων ἅμα τούτοις περιπιπτόντων. Die Unerschaffenheit des sogenannten Kosmos, der γῆ, kann O. nicht annehmen — hier trifft er auf christliches Dogma — er behauptet aber die Unvergänglichkeit des wahren Kosmos.

Die Einbeziehung des Menschen in das eherne Geschehen war nur ein Schein, eine Episode, die in sich selbst wieder erlischt. Eine einzige unerhörte Änderung sollte eintreten, die Herzen aller Gläubigen sind in Hoffnung gespannt: ein neuer Himmel, eine neue Erde! jubeln sie. Aber diese Änderung ist weder eine einzigartige noch die ewig dauernde, noch ist sie so ganz neu. Denn in Wahrheit kreist das Schwungrad des Geschehens in unerträglich ewiger Wiederholung. Es macht dabei wenig aus, daß O. den Rhythmus lebhafter macht, die Wellenbewegung stärker, in die Folge der Weltalter ab und zu eine bedeutende Zäsur anbringt — auch C. wird mit seiner Lehre vom regelmäßigen Kreislauf (4 67) kaum — wie O. ihm unterschieben will — die stete Wiederkehr ebendesselben Sokrates, Melitos und Anytos usw. behaupten wollen, wozu O. bemerkt (4 67) »ὅπερ ἐὰν ᾖ ἀληθὲς, τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀνήρηται«. Schließlich vermag auch der Christ O. nur so weit menschlicher Anschauung entgegen-

[1] 4 69 setzt O. die Vorstellung von Weltaltern voraus, für Gott sind ganze Weltalter nur wie einzelne Jahre οὕτως ὁ θεὸς οἱονεὶ ἐνιαυτούς τινας, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, οἰκονομεῖ ὅλους τοὺς αἰῶνας, καθ' ἕκαστον αὐτῶν ποιῶν ὅσα ἀπαιτεῖ αὐτὸ τὸ περὶ τὰ ὅλα εὔλογον, ὑπὸ μόνου θεοῦ ὡς ἀληθείας ἔχει τρανότατα καταλαμβανόμενον καὶ ἐπιτελούμενον.

[2] 1 19 verhehlt C. nach O. seine Ansicht.

zukommen, daß er den Abschluß dieses unseres Äons für einen besonders wichtigen und »beinahe« endgültigen erklärt. —

Ebensowenig ändert es den vom absoluten Standpunkt aus gesehenen Hauptsatz des C., daß im Sterblichen das Böse oder Gute weder zunimmt noch abnimmt (4 69 [4 62]): οὔτε δὲ τὰ ἀγαθὰ οὔτε τὰ κακὰ ἐν τοῖς θνητοῖς ἐλάττω ἢ πλείω γένοιτ' ἄν, wenn O. die Schwankungen zwischen Gutem und Bösem größer macht (4 64), wenn der Mensch, an sich immer derselbe, das eine Mal ein wenig schlechter, das andre Mal einen Grad bessser ausfällt[1], wenn die Anzahl der guten Seelen im heutigen Jahrhundert größer, im morgigen geringer ist. Entscheidend bleibt nur: das Böse hört niemals auf. Auch dies gehört zu den bösen Ausblicken, die O. nicht gern berührt. Anscheinend vernichtet wohl Gott die Laster zuzeiten ganz und gar, aber hinter diese kühne Behauptung muß O. den Zweifel setzen: ob sie nicht doch wieder aufleben? ἐγὼ δ' οἶμαι ὅτι καὶ πάντῃ τεταγμένως αὐτὴν ἀφανίζων συμφερόντως τῷ παντί. εἰ δὲ μετὰ τὸν ἀφανισμὸν τῆς κακίας λόγον ἔχει τὸ πάλιν αὐτὴν ὑφίστασθαι ἢ μὴ, ἐν προηγουμένῳ λόγῳ τὰ τοιαῦτα ἐξετασθήσεται (4 69).

Ebenso bleibt es dem O. fraglich — sogar trotz der dunklen Andeutungen der Propheten von einer vollständigen Vernichtung des Bösen! — ob dieses am Ende der Dinge wirklich gänzlich vernichtet sei oder nicht: 8 72 καὶ τὸ τέλος τῶν πραγμάτων ἀναιρεθῆναί ἐστι τὴν κακίαν· πότερον δὲ ὥστε μηδαμῇ μηδαμῶς ἔτι αὐτὴν ἐπιτραπῆναι δύνασθαι ἢ μὴ, οὐ τοῦ παρόντος ἐστὶ λόγου διδάξαι.

Und ist das, wie O. will, eine gar so bewundernwert herrliche Lehre der Ἕλληνες, daß das Übel nicht zu begrenzen, sondern unendlich sei? ἀναιρῶν δόγμα κάλλιστον περὶ τοῦ ἀόριστον εἶναι τὴν κακίαν καὶ τὰ κακὰ καὶ τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἄπειρα (4 68).

Hinzu kommt, daß O. gerade auch seine eigenste Bemühung um Willensfreiheit und Gerichtsglauben andrerseits selbst wieder zunichte macht.

Denn wie wirkt sich noch der freie Wille, wie Verdienst und Verschuldung aus, wenn am Ende Gott doch erreicht hat, daß alle Seelen gewonnen sind? πολλὰ μὲν οὖν αἱ προφητεῖαι περὶ

---

[1] 4 64: εἰ γὰρ καὶ μία τῶν ὅλων φύσις καὶ ἡ αὐτὴ, οὐ πάντως καὶ ἡ τῶν κακῶν γένεσις ἀεὶ ἡ αὐτή. ὡς γὰρ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς οὔσης τῆς τοῦδέ τινος ἀνθρώπου φύσεως οὐκ ἀεὶ τὰ αὐτά ἐστι . . . ὁτὲ μὲν οὔτε λόγον ἀνειληφότος ὁτὲ δὲ μετὰ τοῦ λόγου κακίαν, καὶ ταύτην ἤτοι ἐπὶ πλεῖον ἢ ἐπ' ἔλαττον χεομένην . . . οὕτως ἔστιν εἰπεῖν μᾶλλον καὶ ἐπὶ τῆς τῶν ὅλων φύσεως . . . ff.

τῆς παντελοῦς ἀναιρέσεως τῶν κακῶν καὶ διορθώσεως πάσης ψυχῆς ἐν ἀπορρήτοις λέγουσιν (8 72).

Diese an sich so schöne Lehre, die weniger von der Konsequenz des Schemas als der durchgehenden Güte des O. getragen wird, macht zu sehr den Eindruck eines zwangsläufigen Prozesses, um nicht den Glauben an den freien Willen zu erschüttern. Weiter: Gerichtsdrohungen ringt sich O. nur schwer ab, und nur zu gern nimmt er sie zurück. Die Grenzpfähle, die er zu C. setzte, reißt er dabei selbst wieder aus, indem er die realen Feuerbrände und Wasserfluten (4 11), die C. von der Gestirnstellung abhängig machte[1], er aber von der Ausbreitung der Lasterhaftigkeit (4 12) und die er demnach zur Reinigung bestimmte, nun doch wieder von ihrem Reinigungszweck entbindet. Denn das Läuterungsfeuer ist ja gar kein wirkliches Feuer[2] — zudem wäre auch überhaupt kein unkörperliches Wesen durch Feuer zerstörbar (6 71) — und über die Sintflut bescheidet O. den C., daß sie natürlich keine wirkliche Vernichtung, sondern nur eine Drohung bedeuten kann, da die Seele des Menschen ja unsterblich ist: εἰ δὲ δοκεῖ ὁ θεὸς ἀπειλεῖν τὰ τοῦ κατακλυσμοῦ καὶ φθείρειν ἐν αὐτῷ τὰ ἴδια ἔκγονα, λεκτέον ὅτι, ἀθανάτου τῆς ψυχῆς τῶν ἀνθρώπων τυγχανούσης . . ., ἡ δ' ἐν τῷ κατακλυσμῷ διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων καθάρσιόν ἐστι τῆς γῆς, . . . (6 58)[3].

Die Unterscheidung von C. ist nur künstlich. O. hat sie in den meisten Fällen dadurch erreicht, daß er der absoluten Einstellung des C. die nur relative verständige entgegensetzte, die C. natürlich ebenso kennt. Auch er fordert den Gerichtsglauben, will die Tugend belohnt wissen (3 62) und den Sünder gestraft mit »ewigen Strafen« (8 49) οἱ δὲ ἄδικοι πάμπαν αἰωνίοις κακοῖς συνέξονται. Er ist innerhalb des menschlichen Gesichtskreises so konsequent wie innerhalb des kosmischen und hütet sich klug, durch zu eingehende Behandlung Widersprüche aufzurühren. Er weicht aus oder schweigt. Der Vorzug des O. ist die tiefere

[1] 4 11: πολλὰ μὲν οὖν . . . ὅτι δὴ κατὰ χρόνων μακρῶν κύκλους καὶ ἄστρων ἐπανόδους τε καὶ συνόδους ἐκπυρώσεις καὶ ἐπικλύσεις συμβαίνουσι . . .

[2] 5 15: καίοντος μὲν καὶ οὐ κατακαίοντος τοὺς μὴ ἔχοντας ὕλην δεομένην ἀναλοῦσθαι ὑπ' ἐκείνου τοῦ πυρός, καίοντος δὲ καὶ κατακαίοντος τοὺς ἐν τῇ διὰ τῶν πράξεων καὶ λόγων καὶ νοημάτων τροπικῶς λεγομένῃ οἰκοδομῇ »ξύλα, χόρτον ἢ καλάμην« οἰκοδομήσαντας.

[3] Wenn O. daneben die Reinigung in der Flut als eine Reinigung vom Leiblichen, von der Materie auffaßt, so hätte C. wohl nichts dagegen einzuwenden gehabt.

Interessiertheit und Kenntnis der Probleme. Daß er sich nicht noch energischer für seine erste Angelegenheit, den Menschen, gegenüber den Übergriffen abstrakter Schematisierung zur Wehr setzte, hat darin seinen Grund, daß ihm für die betreffenden Punkte wie Willensfreiheit usw. die feste Stütze im Dogma fehlte und die Schrift versagte.

## Die Materie.

Wir gingen ursprünglich von dem Anstoß aus, den O. an der Materie nahm als dem αἴτιον τῶν κακῶν, er selbst wollte als solches die Sünde verantwortlich machen. Der Gegensatz zwischen C. und O. ist nicht so groß, wie man nach dem entschieden abweisenden Ton des Letzteren annehmen könnte.

1. C. macht die Materie nicht zum αἴτιον (4 65), sondern drückt sich mit Absicht unbestimmt aus.

2. Auch er macht Ansätze, die Sünde des Menschen für eine Verbindung mit der Materie in Anschlag zu bringen: ἐπειδὴ δὲ σώματι συνδεθέντες ἄνθρωποι γεγόνασιν εἶτ' ... εἴτε ποινὰς ἁμαρτίας ἀποτίνοντες ... (8 58).

3. Die Beziehung zwischen Sünde und Materie ist auch nach O. eine enge. Die letztere ist der Ausdruck der Sünde, die Gelegenheit, an der sie als Wirklichkeit in die Erscheinung treten kann, d. h. die Sünde wird greifbar und sichtbar durch die Materie (3 41; 4 56; 4 57)[1].

4. Die Ewigkeit der Materie, die C. annimmt[2], lehnt O. nicht entschieden ab[3]. Gott läßt sie stets wieder aufleben, was einer Ewigkeit der Materie und damit der Sünde gleichkommt, denn

5. die spezifisch christliche Fassung der Sünde wird von O. oft vergessen und die heidnische, die des C., tritt an ihre Stelle[4], daher ist denn auch

6. das Mißtrauen gegen die Materie bei O. dasselbe wie bei

---

[1] O. beruft sich auf die von Griechen vorgetragene Lehre von der Materie 3 41 ... ἐὰν δέ τις προσκόπτῃ ... ἐπιστησάτω τοῖς ὑπὸ Ἑλλήνων λεγομένοις περὶ τῆς τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἀποίου ὕλης, ποιότητας ἀμφισκομένης, ὁποίας ὁ δημιουργὸς βούλεται αὐτῇ περιτιθέναι, καὶ πολλάκις τὰς μὲν προτέρας ἀποτιθεμένης κρείττονας δὲ καὶ διαφόρους ἀναλαμβανούσης.

[2] S. 4 60. 62. 65. [3] S. 4 60.

[4] Inhalt oder Folge der Sünde ist das Verhaftetsein mit der Materie. In bedenklicher Weise läßt O. die Sünde mit dem Werden verbunden sein, 7 50: οἱ δὲ προφῆται, αἰνιττόμενοι ὅ τι περὶ τῶν γενέσεως πραγμάτων σοφὸν, θυσίαν »περὶ ἁμαρτίας« λέγουσιν ἀναφέρεσθαι καὶ περὶ τῶν ἄρτι γεγενημένων ὡς οὐ καθαρῶν ἀπὸ ἁμαρτίας.

C. Sie bedeutet Werden, Wandlung, Tod. Mögen die Körper nach ihren geistigen Eigenschaften noch so verschieden sein (4 57), zugrunde liegt ihnen allen die Materie nach O. 4 56 [1], und damit fallen sie auch alle unter den Satz des C. 4 61: Nichts von dem, was aus der Materie, ist unsterblich καὶ ὕλης ἔκγονον οὐδὲν ἀθάνατον.

An die Einschränkung, die der Begriff des Schöpfers aller Dinge durch die Nebenordnung einer Materie, die er anfangslos (= C.) oder nur latent (= O.) vorhanden vorfand, möglicherweise erfahren könnte, haben weder C. noch O. gedacht und jedenfalls keine Beschränkung gewollt.

Gott ist der Herr der Materie; er ergreift und formt sie. Den Mythus deutend sagt C. 6 42: τοὺς δὲ πρὸς τὴν ὕλην λόγους αἰνίττεσθαι ὡς ἄρα ἐξ ἀρχῆς αὐτὴν πλημμελῶς ἔχουσαν διαλαβὼν ἀναλογίαις τισὶ συνέδησε καὶ ἐκόσμησεν ὁ θεός . . .

O: Celsus hätte beweisen müssen ὅτι μὴ τέλειός τις νοῦς τὰς τοσαύτας ἐπεποίησε ποιότητας τῇ ὕλῃ τῶν φυτῶν (4 54). Fragt aber O. den C. (4 56), wie die Materie nach ihm ihre Gestaltung bekommen konnte, da Gott bei ihm nur der Schöpfer der unsterblichen Wesen (4 52) sei, so tut C. dasselbe, was auch O. gelegentlich genötigt tut: er schiebt Mittelwesen ein [2]. Der Unterschied besteht nur darin, wie O. selbst feststellt (4 54), daß C. die Schöpfungsakte teilt unter eine Vielheit von Schöpfern [3], während O. dagegen mit seinem nur einen Mittelschöpfer statt der vielen triumphiert [4] (4 55).

So ist die Macht »des Schöpfers aller Dinge« stark zusammengeschmolzen, und wir verstehen jetzt, daß der große Titel im eigentlichen Sinne nur als Firma weitergeführt wird. Zuletzt ist Gott nur Schöpfer eines Wesens, nämlich des wirklichen Schöpfers. Diese das religiöse Empfinden verkümmernde Konsequenz vermag aber dennoch beiden keinen tiefgehenden Eindruck zu machen. C. isoliert Gott stärker, O. übersieht mit Hilfe der Schrift leichter die Schranken — in ihrer Gesamthaltung finden sich beide zu dem einen Allmächtigen: C. mit Bewunderung für seine Regierung, O. mit Dank als sein Geschöpf.

[1] 4 56: ὕλη γὰρ ἡ αὐτὴ πᾶσι τοῖς σώμασιν ὑποκειμένη τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἄποιος καὶ ἀσχημάτιστος, τὰς ποιότητας οὐκ οἶδα κατὰ Κέλσον, τὸν μὴ θέλοντα φθαρτόν τι ἔργον εἶναι τοῦ θεοῦ, ὑπὸ τίνος λαμβάνουσα.

[2] 4 52: θεοῦ μὲν ἔργα ὅσα ἀθάνατα, θνητὰ δ' ἐκείνων.

O. über C. (4 54): εἰ δ'ἅπαξ θεοὺς ἐποίει δημιουργοὺς πάντων σωμάτων . . .

[3] 4 54: πῶς οὐχὶ ἐξῆς ἦν τῷ μερίζοντι τὰ τοσαῦτα δημιουργήματα καὶ πολλοῖς διδόντι μετά τινος κατασκευάσαι . . .

[4] 4 55: καὶ ἐζήτησεν ἄν, εἰ αἱ γεγραμμέναι προστάξεις τοῦ θεοῦ περὶ τοῦ γενέσθαι ἕκαστον τοῦ κόσμου μέρος τίνι ἢ τίσιν εἴρηνται.

## B. Die Übereinstimmung des Origenes und Celsus in der Kosmologie, Psychologie und Anthropologie.

Die Verflechtung dieser drei Bereiche liegt vor allem im Interesse des O., das des C. hat sich darin erschöpft, im Bau und in der Ingangsetzung des Kosmos (4 99) ein Gott würdiges Werk nachzuweisen [1]. Die Probe auf die Vollkommenheit der Schöpfung besteht darin, daß Gott nicht nötig hat, eine Verbesserung vorzunehmen (4 69) [2]. Jedes Wesen hat seinen Platz erhalten (4 99), der Kreislauf des Sterblichen ist geregelt (4 65) [3], Ordnung und Gesetz ist allem zugrunde gelegt. Gott hat nur noch nötig, mit seiner πρόνοια stets anwesend zu sein (4 99) und den einmal in Gang gesetzten Mechanismus ungehindert laufen zu lassen. Ein Eingriff in das Universum wäre nur störend (4 99), und eine Zurücknahme nach Ablauf eines gewissen Zeitraumes in sich selbst wäre unverständlich. So Celsus!

Ausdrücklich will C. in seinen Aussagen keine Dogmen behandeln. Schwierige Fragen stellt er zurück (6 52), wie die nach Entstehen und Vergehen der Welt, weil er eine doppelte Position halten möchte: geschaffen und doch auch ungeschaffen und ewig. Die letztere Absicht bemerkt O. 1 19. Und 4 79 behauptet C. gerade heraus die Ungeschaffenheit. Im Mythus läßt C. Gott als Schöpfer auftreten und nur in dieser Form läßt er Gott auch als einen Baumeister erscheinen (6 42).

O. ist das Aufschieben einer Erörterung bequem, er schließt sich dem Verhalten C.'s 6 52 an, weil er denselben Widerspruch wie dieser halten will: Geschaffenheit und Ewigkeit. Endlosigkeit setzt aber nach ihm Anfangslosigkeit voraus, also zugleich auch ungeschaffen. Beide trennen dann die Weltewigkeit von

[1] 4 99: ... πεποίηται τὰ πάντα ... ὅπως δὲ ὁ κόσμος ὡς ἂν θεοῦ ἔργον ὁλόκληρον καὶ τέλειον ἐξ ἁπάντων γένηται· τούτου χάριν μεμέτρηται τὰ πάντα οὐκ ἀλλήλων ἀλλ', εἰ μὴ πάρεργον, [ἀλλὰ] τοῦ ὅλου. καὶ μέλει τῷ θεῷ τοῦ ὅλου, καὶ τοῦτ' οὔ ποτ' ἀπολείπει πρόνοια, οὐδὲ κάκιον γίνεται, οὐδὲ διὰ χρόνου πρὸς ἑαυτὸν ὁ θεὸς ἐπιστρέφει .. οὐδὲ τούτοις ἀπειλεῖ, ὧν ἕκαστον ἐν τῷ μέρει τὴν αὐτοῦ μοῖραν εἴληφε.

[2] 4 69: οὔτε τῷ θεῷ καινοτέρας δεῖ διορθώσεως ... οὐδ' ὡς ἄνθρωπος τεκτηνάμενός τι ἐνδεῶς καὶ ἀτεχνότερον δημιουργήσας ὁ θεὸς προσάγει διόρθωσιν τῷ κόσμῳ.

[3] 4 65: ὁμοία δ' ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἡ τῶν θνητῶν περίοδος, καὶ κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἀνάγκη τὰ αὐτὰ ἀεὶ καὶ γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι.

der Zeitlichkeit der Erde, die, als dem Wandel unterworfen, Anfang und Ende hat (4 79). Auch O. vermeidet davon als von einem Dogma zu reden: nur Gott kann sein Geschehen wissen.

Die Belebung nun dieses Kosmos mit Wesen, sein Atemholen und -ausstoßen, die Stärke der Wandlungen, die Größe der Intervalle, das kurze Auf und Ab, in dem sich gerade das Leben abspielt, hat C. — wir wollen daran denken »den Christen gegenüber«! — geglaubt übersehen zu dürfen. Es genügt, daß er das Gesetz des Wandels innerhalb alles Sterblichen festgestellt hat (4 69) [1] darüber hinaus sind seine Aussagen höchst dürftig, in der Hauptsache mythischer Art, wo er fraglich sein läßt, als was die Mythen gelten sollen.

## I. Fall, Reinigung und Aufstieg der Seelen.

Über den wichtigsten Punkt herrscht Übereinstimmung:

1. Beide lehren die Unsterblichkeit der Seele.

O. sagt 3 22: eine Hauptlehre bei uns; C.'s Auffassung gibt sich 4 52 zu erkennen im Anschluß an Plato Tim. c. XXXI p. 69 CD. in den beiden Behauptungen: die Seele ist Gottes Werk, Gott aber ist nur Schöpfer der unsterblichen Werke [2].

2. Beide benutzen das platonische Gerüst von einem Fall und Aufstieg der Seelen: ein Fall, der sich auswirkt in der Verbindung mit Körperlichem und in der Richtung zur Erde hin »τῇ δεῦρο ὁδῷ« — ein Aufstieg, der sich auswirkt in der Loslösung vom Körperlichen von der Erde weg. Die Verbindung mit dem Körper ist demnach eine widernatürliche, zeitweilige (7 42 = O.); die Erde ist ein Gefängnis, ein Purgatorium, ein Durchgangsstadium.

Für C. sind zwei Stellen bedeutsam. Im Mythus bietet er 6 42 ganz nebenbei eine Parallele zum Engelsturz: τοὺς περὶ αὐτὴν (τὴν ὕλην) δαίμονας, ὅσοι ὑβρισταὶ, τούτους ἀποῤῥιπτεῖ κολάζων αὐτοὺς τῇ δεῦρο ὁδῷ. Empörung und Strafe! Der Aufenthalt in der Nähe der Erde ist Strafversetzung.

Im Anschluß an Empedokles lehrt er eine langsam fortschreitende Reinigung der Seelen: 8 53 . . τῆς ψυχῆς βαρυνθείσης, μέχρι ἂν ταῖς τεταγμέναις περιόδοις ἐκκαθαρθῇ· δεῖ γὰρ

[1] 4 69: οὔτε τὰ ὁρώμενα ἀνθρώπῳ δέδοται, ἀλλ' ἕκαστα τοῦ ὅλου σωτηρίας εἵνεκα γίνεταί τε καὶ ἀπόλλυται καθ' ἣν προεῖπον ἀμοιβὴν ἐξ ἀλλήλων εἰς ἄλληλα.

[2] 4 52: . . . ἐκεῖνο μᾶλλον ἐθέλω διδάξαι τὴν φύσιν, ὅτι ὁ θεὸς οὐδὲν θνητὸν ἐποίησεν· ἀλλὰ θεοῦ μὲν ἔργα ὅσα ἀθάνατα, θνητὰ δ' ἐκείνων. καὶ ψυχὴ μὲν θεοῦ ἔργον, σώματος δὲ ἄλλη φύσις.

κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι, γινομένην παντοίαν διὰ χρόνου ἰδέαν θνητῶν· πειστέον οὖν ὅτι παραδέδονται τισιν ἐπιμεληταῖς τοῦδε τοῦ δεσμωτηρίου.

Das ist der einzige Anhalt, den C. uns gibt.

Origenes schließt sich ausdrücklich platonischen Vorstellungen an: 7 5 Ἀλλὰ καὶ εἴπερ πεπίστευται οὐ παρὰ Χριστιανοῖς καὶ Ἰουδαίοις μόνοις ἀλλὰ καὶ παρ' ἄλλοις πολλοῖς Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων ὅτι ζῇ καὶ ὑπάρχει μετὰ τὸν ἀπὸ τοῦ σώματος χωρισμὸν ἡ ἀνθρωπίνη ψυχή, καὶ τῷ λόγῳ παρίσταται ὅτι ἡ μὲν καθαρὰ καὶ μὴ βαρουμένη ὑπὸ τῶν τῆς κακίας μολιβδίδων μετέωρος φέρεται ἐπὶ τοὺς τόπους τῶν καθαρωτέρων καὶ αἰθερίων σωμάτων, καταλιποῦσα τὰ τῇδε παχέα σώματα καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς μιάσματα, ἡ δὲ φαύλη καὶ ὑπὸ τῶν ἁμαρτάδων καθελκομένη ἐπὶ τὴν γῆν καὶ μηδ' ἀναπνεῦσαι δυναμένη τῇδε φέρεται καὶ καλινδεῖται, ἡ μέν τις ἐπὶ »τὰ μνήματα« ἔνθα καὶ ὤφθη σκιοειδῶν ψυχῶν »φαντάσματα« ἡ δέ τις ἁπαξαπλῶς περὶ τὴν γῆν . . .

Ähnlich C., nur viel wichtiger, ausführlicher und geheimnisvoller behandelt O. den Engelsturz: 6 44 ἐχρῆν γὰρ τὸν ἐπιστάμενον συγχρῆσθαι θεὸν εἰς δέον καὶ τοῖς ἀπὸ κακίας ὑποστᾶσιν κατατάξαι που τοῦ παντὸς τοὺς οὑτωσὶ κακοὺς καὶ γυμνάσιον τὸ ὑπὲρ ἀρετῆς ποιῆσαι ἐκκεῖσθαι τοῖς βουλομένοις »νομίμως« ἀθλεῖν ὑπὲρ τοῦ αὐτὴν ἀναλαβεῖν· ἵν' ὡς χρυσὸς ἐν πυρὶ τῇ τῶνδε κακίᾳ βασανισθέντες καὶ πάντα πράξαντες, ἵνα μηδὲν κίβδηλον πρόωνται ἐπὶ τὴν λογικὴν ἑαυτῶν φύσιν, ἄξιοι φανέντες τῆς εἰς τὰ θεῖα ἀναβάσεως ἀνιμηθῶσιν ὑπὸ τοῦ λόγου ἐπὶ τὴν ἀνωτάτω πάντων μακαρότητα καὶ, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, ἀκρώρειαν τῶν ἀγαθῶν. . . . κυριώτερον δὲ ἀντικείμενός ἐστιν ὁ πρῶτος πάντων εἰρηνευόντων καὶ μακαρίως διαγόντων πτεροῤῥυήσας καὶ ἐκπεσὼν τῆς μακαριότητος Wichtiger, denn ohne seine Kenntnis vermag niemand eine Einsicht in die Entstehung des Übels zu gewinnen. 4 65 καὶ οὐδεὶς μὴ διαλαβὼν τὰ περὶ τοῦ καλουμένου διαβόλου καὶ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, τίς τε πρὸ τοῦ διάβολος γεγενῆσθαι οὗτος ἦν καὶ πῶς γεγένηται διάβολος καὶ τίς ἡ αἰτία τοῦ συναποστῆναι αὐτῷ τοὺς καλουμένους αὐτοῦ ἀγγέλους, οἵός τε ἔσται γνῶναι τὴν γένεσιν τῶν κακῶν. δεῖ δὲ τὸν μέλλοντα ταύτην εἰδέναι καὶ περὶ δαιμόνων ἀκριβέστερον διειληφέναι ὅτι τε μή εἰσι, καθὸ δαίμονές εἰσι, δημιουργήματα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μόνον καθὸ λογικοί τινες, καὶ πόθεν ἐληλύθασιν ἐπὶ τὸ τοιοῦτοι γενέσθαι, ὡς ἐν καταστάσει δαιμόνων αὐτῶν ὑποστῆναι τὸ ἡγεμονικόν.

Am stärksten gleicht O. den Engelsturz den griechischen Vorstellungen 4 92 an: κατὰ δὲ ἡμᾶς δαίμονές τινες φαῦλοι καί, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, τιτανικοὶ ἢ γιγάντιοι, ἀσεβεῖς πρὸς τὸ ἀληθῶς θεῖον καὶ τοὺς

ἐν οὐρανῷ ἀγγέλους γεγενημένοι καὶ πεσόντες ἐξ οὐρανοῦ καὶ περὶ τὰ παχύτερα τῶν σωμάτων καὶ ἀκάθαρτα ἐπὶ γῆς καλινδούμενοι.

Gern benützt O. die platonische Symbolik vom Flügelverlust und vom Wiederwachsen der Flügel (6 43. 44; 4 40)[1].

Alle näheren Ausführungen machen wegen der sparsamen Andeutungen C.s Schwierigkeit. Zu der Frage einer **Seelenwanderung** hat sich C. nicht geäußert. 7 32 erklärt er nur, daß die Christen die platonische Lehre mißverstanden hätten mit ihrem Ausziehen und Drüberanziehen von Leibern[2]. Den Spott unterschlägt uns O., der sich vielleicht getroffen fühlte. Trotzdem scheint ihm auch in diesem Punkte C. in manchem ähnlich gewesen zu sein: Nach O. kann keine Seele im Raum ohne Hülle sein.

Die Beschaffenheit des Leibes muß der des Raumes sich anpassen. Zu diesem physikalischen Gesetz kommt ein sittliches: 1 32. 33: Wie die Seele, so der Leib. Jeder Leib ist der Seele und ihrem Verhalten konform.

C. nimmt ähnliche Anschauungen aus Plato auf (7 31): Verschieden dichte atmosphärische Schichten spielen eine Rolle, entsprechend ein verschieden dünner, durchsichtiger und leichter aufsteigender Körper. τί δὲ διὰ τούτων ἐμφανίζει (Plato), οὐ παντὶ γνῶναι ῥᾴδιον· εἰ μὴ ὅστις ἐπαΐειν δύναιτο, τί ποτ' ἐστὶν ἐκεῖνο ὅ φησιν· »ὑπ' ἀσθενείας καὶ βραδυτῆτος οὐχ οἷούς τε εἶναι διεξελθεῖν ἐπ' ἔσχατον τὸν ἀέρα«. C. müßte, hätte er sein Geheimnis aufgedeckt, ähnlich O. sich erklärt haben.

---

[1] 6 43: ὅτι ἀπό τινων πτεροῤῥυησάντων καὶ κατακολουθησάντων τῷ πρώτῳ πτεροῤῥυήσαντι ὑπέστη ἡ κακία. Die Flügel wachsen ... τοῦ ζῶντος ἄρτου καὶ τοῦ ἀληθινοῦ ποτοῦ· ἀφ ὧν τρεφόμενον ... ἐπισκευάζεται τὸ πτερὸν nach Salomo Prov. 23 5. (Eine von den seltenen Anspielungen auf die Eucharistie!) In dem biblischen Parallelberichte vom Fall aller Menschen in Adam behauptet O. freilich, daß in der Fellbekleidung bei der Austreibung aus dem Paradiese tiefere Symbolik enthalten sei als in dem Flügelverlust der Seele bei Plato Phädr. c. XXV p. 246 BC. 4 40: ... τοὺς »δερματίνους« ἠμφιεσμένος »χιτῶνας«, οὓς διὰ τὴν παράβασιν τῶν ἀνθρώπων ἐποίησε τοῖς ἁμαρτήσασιν ὁ θεὸς, ἀπόῤῥητόν τινα καὶ μυστικὸν ἔχει λόγον, ὑπὲρ τὴν κατὰ Πλάτωνα κάθοδον τῆς ψυχῆς, πτεροῤῥυούσης καὶ δεῦρο φερομένης, »ἕως ἂν στερεοῦ τινος λάβηται«.

[2] 7 32: τὸ μεγαλοφυὲς τοῦ δόγματος, διδάσκοντος λόγον ἔχειν σπέρματος τὸ καλούμενον ... σκῆνος τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ οἱ δίκαιοι ὄντες ... μὴ θέλοντες αὐτὸ »ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι« μὴ νοήσας ὁ K. ... χλευάζει τὸ λεγόμενον.

οὐχ, ὡς οἴεται K., τῆς μετενσωματώσεως παρακούσαντες τὰ περὶ ἀναστάσεώς φαμεν ...

Daß C. zur Seelenwanderung keine eigene Meinung äußert, mag man einmal damit erklären, daß sie ihm Anstöße bot, zum andern scheint er allen Spekulationen über Dinge, die uns zu wissen nicht gegeben, abgeneigt gewesen zu sein. In gewisser Weise folgt C. dem Plato, der die Seelenwanderung ja auch nur nebenbei und »gelegentlich mit Humor« behandelt.

O. mußte sich schon der leiblichen Auferstehungshoffnung wegen für die Form des Überganges von einem Leib in einen andern und der möglichen Verschiedenheit zwischen den beiden einander abwechselnden Leibern interessieren[1]. Ausdrücklich wendet er sich gegen Platos Lehre von der Seelenwanderung. Da er im übrigen in betreff des Körpers der Seele und seiner verschiedenen Beschaffenheit je nach Beschaffenheit der Seele mit diesem übereinstimmend denkt, ist diese Abweichung auffallend. Er hat seine Gründe: Einmal das Wunder der Menschwerdung wird beeinträchtigt durch das Heranrücken eines so allbekannten gangbaren Vorgangs. Der Eintritt einer Seele in den Leib soll sich unterscheiden von der Annahme einer Wanderung aus einem Körper in einen andern (5 29), die biblische Lehre muß »erhabener« sein (4 17)[2]. Zum andern ist es nur natürlich, daß O., um der Banalität oder dem Phantastischen dieser vielberedeten wie belachten Lehre zu entgehen, möglichst seine Unterschiedenheit betonen will. Im Grunde sind seine Einkörperungen kaum als etwas anderes anzusprechen, nur begrenzt er sie, indem er Wandlungen von Mensch zu Mensch und vor allem eine Einkörperung in Tiere mit Empörung abweist (4 88)[3].

Beide Korrekturen der Seelenwanderungslehre sind notwendig: die Abweisung der Verwandlung in Tiere nimmt ihr den humoristischen oder satirischen Zug, die der Wandlung wieder in Menschen beseitigt die Stimmung der Zwecklosigkeit, der märchen-

[1] C. bringt die Auferstehung als ein Mißverständnis der Seelenwanderungslehre mit dieser in Zusammenhang (7 32), und muß über den Samen des Leibes, das Ausziehen und Drüberanziehen von Leibern gespottet haben.

[2] 4 17: εἰ δὲ ἦν ἐννοήσας, τί ἀκολουθεῖ ψυχῇ ἐν αἰωνίῳ ἐσομένῃ ζωῇ καὶ τί χρὴ φρονεῖν περὶ τῆς οὐσίας αὐτῆς καὶ περὶ τῶν ἀρχῶν αὐτῆς, οὐκ ἂν οὕτως διέσυρε τὸν ἀθάνατον εἰς θνητὸν ἐρχόμενον σῶμα, οὐ κατὰ τὴν Πλάτωνος μετενσωμάτωσιν ἀλλὰ κατ' ἄλλην τινὰ ὑψηλοτέραν θεωρίαν.

[3] Die Ägypter lassen die Seele — wie O. 1 20 bemerkt — nicht nur in die zahmen, sondern sogar in die wilden Tiere fallen. Aber O. 4 88: Die nach dem Bilde Gottes geschaffene Seele kann nie so ganz ihre Züge verlieren, daß sie einem Tiere ähnlich wird.

haften Breite, wo alle Dinge dreimal geschehen müssen, das Drama wird straff gespannt, entweder auf oder ab.

## II. Der kosmische Beamtenstaat des Celsus.

Durch ihre hervorragende Stellung isoliert von den übrigen Wesen, abgesondert von den Subalternen, den Dämonen, sind zunächst zu betrachten:

### Die Gestirne.

Unter strenger Abgrenzung hat sich Gott in sein eigenstes Gebiet zurückgezogen in dem Drama, das sich durch die Spannung zwischen Geist und Materie auslösen muß (4 62). Dogma: Schöpfer ist Gott nur der unsterblichen Wesen, nichts Sterbliches ist von ihm, — sondern von »jenen«, »θνητὰ δ' ἐκείνων«. Von wem also? Die Mittelschöpfer, namenlos, werden mit platonischer Vorsicht umschifft. C. stellt sie nirgends direkt vor, sie gehören nicht ins Dogma. In Anlehnung an das Platozitat können wir nur vermuten, daß C. ähnlich wie jener bei diesen Göttern vorwiegend an die Gestirne gedacht hat. Dem entspricht, daß er anderweitig für sie mehrfach Interesse zeigt, es sind die einzigen kosmischen Wesen, die er mit besonderer Achtung behandelt und nötigenfalls mit aufrichtiger Verehrung verteidigt. Völlig unverständlich ist es ihm z. B., daß die Juden (von denen er fälschlich annimmt, sie glaubten θεὸν τὸν οὐρανὸν [εἶναι]) mit dem Himmel nicht auch die Gestirne »τὰ σεμνότατα δὲ αὐτοῦ μέρη καὶ δυνατώτατα« verehren (5 6).

Begeistert rühmt er ihre Wohltaten (5 6), die klaren Prophezeihungen, ihr Offenbarmachen Gottes den Menschen. Nicht die Engel der Juden — Sonne, Mond und Sterne, Fixsterne wie Planeten, sie sind οἱ ὡς ἀληθῶς οὐράνιοι ἄγγελοι.

5 6: πρῶτον οὖν τῶν Ἰουδαίων θαυμάζειν ἄξιον, εἰ τὸν μὲν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἐν τῷδε ἀγγέλους σέβουσι, τὰ σεμνότατα δὲ αὐτοῦ μέρη καὶ δυνατώτατα, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας ἀπλανεῖς τε καὶ πλανήτας, ταῦτα παραπέμπουσιν. ὡς ἐνδεχόμενον τὸ μὲν ὅλον εἶναι θεὸν, τὰ δὲ μέρη αὐτοῦ μὴ θεῖα, ἢ τοὺς μὲν ἐν σκότῳ που ἐκ γοητείας οὐκ ὀρθῆς τυφλώττουσιν ἢ δι' ἀμυδρῶν φασμάτων ὀνειρώττουσιν ἐγχρίμπτειν λεγομένους εὖ μάλα θρησκεύειν, τοὺς δ' ἐναργῶς οὕτως καὶ λαμπρῶς ἅπασι προφητεύοντας, δι' ὧν ὑετούς τε καὶ θάλπη καὶ νέφη καὶ βροντὰς, ἃς προσκυνοῦσι, καὶ ἀστραπὰς καὶ καρποὺς καὶ γονὰς ἁπάσας ταμιεύεσθαι, δι' ὧν αὐτοῖς ἀνακαλύπτεσθαι τὸν θεὸν, τοὺς φανερωτάτους τῶν ἄνω κήρυκας,

τοὺς ὡς ἀληθῶς οὐρανίους ἀγγέλους, τούτους ἡγεῖσθαι τὸ μηδέν.

Deutlich voran steht bei C. die Verehrung der Sonne. Ihr vergleicht er in überschwänglichem Staunen das die Dinge und sich selbst Offenbarmachen Gottes und doch selbst Darübersein 7 46: ὅπερ οὖν ἐν τοῖς ὁρατοῖς ἥλιος, οὔτ' ὀφθαλμὸς ὢν οὔτ' ὄψις ἀλλ' ὀφθαλμῷ τε τοῦ ὁρᾶν αἴτιος καὶ ὄψει τοῦ δι' αὐτὸν συνίστασθαι καὶ ὁρατοῖς τοῦ ὁρᾶσθαι, πᾶσιν αἰσθητοῖς τοῦ γίνεσθαι, καὶ μὴν αὐτὸς αὑτῷ τοῦ βλέπεσθαι, τοῦτο ἐν τοῖς νοητοῖς ἐκεῖνος . . Und die Verehrung der Sonne und der Athene, der Weisheit, ist es am Schluß, auf die C. den ganzen Dämonen- und Götterdienst reduziert. Das Lob dieser so hohen und reinen Gottheiten glaubt er auch von den Christen verlangen zu können. Das unschuldigste Opfer, einen Päan an die Sonne, dürfen sicher auch sie darbringen.

8 66: ἐὰν δὲ κελεύῃ τις εὐφημῆσαι τὸν Ἥλιον ἢ τὴν Ἀθηνᾶν προθυμότατα μετὰ καλοῦ παιᾶνος εὐφημεῖν, οὕτω τοι σέβειν μᾶλλον δόξεις τὸν μέγαν θεὸν, ἐὰν καὶ τούσδε ὑμνῇς· τὸ γὰρ θεοσεβὲς διὰ πάντων διεξιὸν τελεώτερον γίνεται.

## Die Verwaltung Gottes.

Die übrigen kosmischen Wesen, vor allem die Dämonen, sind nicht um ihrer selbst willen wie die Gestirngötter, sondern nur um ihres Amtscharakters willen zu respektieren. Seinem Interesse gemäß betont C. die umfassende, bis ins Kleinste hinein[1] gut organisierte (vgl. 8 58) Regierung Gottes. Alles steht unter Verwaltung und die Verwaltung ist möglichst verzweigt ausgeästelt. So imponiert es einem C., daß bei den Ägyptern der Leib des Menschen allein unter 36 Dämonen verteilt ist.

Dreifach ist der Mensch abhängig: von Gott, von den Dämonen, vom König und seinen Beamten. Diesem stufenförmigen Herabsteigen entspricht ein stufenförmiges Aufsteigen der Frömmigkeit. Nichts ist so bezeichnend für C. als das besondere Lob, welches er für die Verehrung hat, die »durch alle hindurchläuft«. Der Maßstab seiner Frömmigkeit heißt: 8 66 τὸ γὰρ θεοσεβὲς διὰ πάντων διεξιὸν τελεώτερον γίνεται — Respektierung Gottes aus der Ferne! Im Gehorsam gegen die Unterbeamten beweist man den gegen die höchste Autorität (8 2). Dabei ist es natürlich, daß strenge Beachtung der Rangklassen gefordert wird. C. legt Wert darauf (7 62), daß man orientiert sei über das Wesen

[1] 8 58 »μέχρι τῶν ἐλαχίστων«.

der Götter, der Heroen (nach Heraklit) und Dämonen und sie demgemäß zu unterscheiden wisse (7 68)[1].

Ehre gebührt den Unterbeamten allein kraft ihrer Berufung, ihres Auftrags und Auftraggebers, kurz ihres Amtes[2], nicht in Anbetracht ihrer Person — von der schweigt C. Weil sie Gottes sind, »θεοῦ πάντες εἰσίν« (8 2: τὸν θεραπεύοντα θεοὺς πλείονας τῷ ἕν τι τῶν τοῦ μεγάλου θεραπεύειν φίλον καὶ ἐν τούτῳ ἐκείνῳ ποιεῖν .... διότι τιμῶν τις καὶ σέβων τοὺς ἐκείνου πάντας οὐ λυπεῖ τὸν θεὸν, οὗ πάντες εἰσίν) muß man ihnen opfern (8 24) usw.[3], denen alles bis ins Einzelne hinein stückweise übertragen ist (8 58). Wem es nicht gegeben, wer nicht im Amt, dem darf nicht gedient werden (8 2 und 8 9): οὐδ' ἔξεστι τιμᾶσθαι οὐδενὶ, ὅτῳ μὴ ἐξ ἐκείνου (Gott) τοῦτο δέδοται.

### 1. Die Epimeleten.

Die obersten Beamten am Throne Gottes sind die Völkerengel. Sie eigentlich bezeugen die geordnete und autorisierte Verwaltung der Welt. 5 25 will C. mit dem Mythus von der Völkerteilung die Berechtigung der einzelnen nationalen Religionen nachweisen. Es ist dies der einzige Mythus, für dessen Annahme er wirbt: 5 25 οὐ μόνον καθότι ἐπὶ νοῦν ἦλθεν ἄλλοις ἄλλως νομίσαι καὶ δεῖ φυλάττειν τὰ ἐς κοινὸν κεκυρωμένα, ἀλλὰ καὶ ὅτι ὡς εἰκὸς τὰ μέρη τῆς γῆς ἐξ ἀρχῆς ἄλλα ἄλλοις ἐπόπταις νενεμημένα (Plato Politik c. XV p. 271 DE) καὶ κατά τινας ἐπικρατείας διειλημμένα ταύτῃ καὶ διοικεῖται. καὶ δὴ τὰ παρ' ἑκάστοις ὀρθῶς ἂν πράττοιτο ταύτῃ δρώμενα, ὅπῃ ἐκείνοις φίλον· παραλύειν δὲ οὐχ ὅσιον εἶναι τὰ ἐξ ἀρχῆς κατὰ τόπους νενομισμένα[4].

---

[1] 7 62: ὁ μέν γε μάλα ἀποῤῥήτως ὑποσημαίνει ἠλίθιον τὸ »τοῖς ἀγάλμασιν« εὔχεσθαι, ἐὰν μὴ γινώσκῃ τις »θεοὺς καὶ ἥρωας, οἵτινές εἰσιν«.

7 62: Nicht Götter, sondern Dämonen werden sie sagen. 7 68 nennt C. nebeneinander die Werke Gottes oder der Engel oder anderer Dämonen oder der Heroen.

[2] 8 55: ἀποδοτέον δὴ τὰς προσηκούσας τοῖς ταῦτ' ἐπιτεταγμένοις τιμὰς καὶ τῷ βίῳ λειτουργητέον τὰ πρέποντα, μέχρι ἂν τῶν δεσμῶν ἀπολυθῶσι, μὴ καὶ ἀχάριστοι πρὸς τούσδε εἶναι δοκῶσι. καὶ γὰρ ἄδικον μετέχοντας ὧν οἵδε ἔχουσι μηδὲν αὐτοῖς συντελεῖν.

7 68: εἴτε θεοῦ ἔργον, εἴτ' ἀγγέλων εἴτ' ἄλλων δαιμόνων εἴτε ἡρώων, πάντα ταῦτα ἔχει νόμον ἐκ τοῦ μεγίστου θεοῦ ...

[3] 8 24: εἰ δ' εἰσί τινες δαίμονες, δηλονότι καὶ οὗτοι τοῦ θεοῦ εἰσιν, οἷς καὶ πιστευτέον καὶ καλλιερητέον κατὰ νόμους καὶ προσευκτέον, ἵν' εὐμενεῖς ὦσι.

8 58: Im Auftrage sind die Dämonen Geber aller zum Leben notwendigen Dinge. Ihre Beauftragung betont C. auch 7 68 8 28 8 33 5 25.

[4] Immer wieder betont C. das »Eingesetztsein« des Mythus. Dieses überträgt er von den Völkerfürsten überhaupt auf alle Dämonen. (Auf die irdische Obrigkeit 8 68.)

8 53 spricht C. von diesen Völkerfürsten als von den Epimeleten über dies Gefängnis: πειστέον οὖν ὅτι παραδέδονταί τισιν ἐπιμελη-ταῖς τοῦδε τοῦ δεσμωτηρίου.

2. Die Könige.

In die Reihe verwaltender Dämonen gehören vor allem auch — darauf zielt C. — die Könige, sie die weltlichen Herrscher. Mit den Dämonen gemeinsam bilden sie vornehmlich die Klasse der fühlbar Herrschenden. Die Autorität der einen wird abwechselnd mit der der andern gestützt; die Eigenschaften tauschen sie aus: die Wirklichkeit königlicher Macht wird ins Dämonische gesteigert; die Unwirklichkeit der Dämonen wird durch Analogie zur irdischen Herrschaft verständlich, drohend anschaulich gemacht: 8 63 εἰ ὧδε ἔχοιεν, τί τὸ δεινὸν τοὺς τῇδε ἄρχοντας εὐμενίζεσθαι, τούς τε ἄλλους καὶ τοὺς ἐν ἀνθρώποις δυνάστας καὶ βασιλέας, ὡς οὐδὲ τούτους ἄνευ δαιμονίας ἰσχύος τῶν τῇδε ἠξιω-μένους; Der König besitzt dämonische Stärke: »οὐδὲ . . ἄνευ δαι-μονίας ἰσχύος«; er rächt sich, wie sich die Götter rächen an denen, die ihn nicht verehren (8 68).

Umgekehrt rächen sich die Dämonen wie Menschen, wollen wie die Regierungsbeamten respektvoll behandelt sein, fordern wie diese ihre Abgaben und ihre Bestechung. 8 35: ἢ ὁ μὲν τοῦ Περσῶν ἢ Ῥωμαίων βασιλέως σατράπης καὶ ὕπαρχος ἢ στρατηγὸς ἢ ἐπί-τροπος, ἔτι μὴν καὶ οἱ τὰς μικροτέρας ἀρχὰς ἢ ἐπιμελείας ἢ ὑπηρεσίας ἔχοντες μέγα δύναιντ' ἂν βλάπτειν ἀμελούμενοι, οἱ δ' ἐναέριοί τε καὶ ἐπίγειοι σατράπαι καὶ διάκονοι μικρὰ βλάπτοιεν ἂν ὑβριζόμενοι; Damit haben sie schon allzu menschlich minderwertige Züge bekommen, während die Könige großmütig schenkend auftreten wie Gott selbst, als sein irdisches Pendant — der »ἐν ἀνθρώποις« βασι-λεύς, wie C. 8 27 hervorhebt. Was immer man im Leben erhält, hat hat man vom König: 8 67 κἂν ἐν ἀνθρώποις βασιλέα κελεύῃ σέ τις ὀμνύειν, οὐδὲ τοῦτο δεινόν. δέδοται γὰρ τούτῳ τὰ ἐπὶ γῆς, καὶ ὅ τι ἂν λαμβάνῃς ἐν τῷ βίῳ, παρὰ τούτου λαμβάνεις.

Für die monarchische Autorität des Königs wirbt C. mit

---

7 68: καὶ ὅ τι περ ἂν ᾖ ἐν τοῖς ὅλοις, εἴτε θεοῦ ἔργον εἴτ' ἀγγέλων εἴτ' ἄλλων δαιμόνων εἴτε ἡρώων, πάντα ταῦτα ἔχει νόμον ἐκ τοῦ μεγίστου θεοῦ, τέτακται δὲ ἐφ' ἑκάστῳ δύναμιν λαχὼν ὅστις ἠξίωται; τοῦτον οὖν τὸν ἐκεῖθεν ἐξουσίας τετυχηκότα οὐ θεραπεύσει δικαίως ὁ σέβων τὸν θεόν;

8 28: ἢ . . . ἢ τὸν ἐπὶ τοῖσδε παρελθόντα εἰς τὸν βίον δαίμοσι τοῖς τὰ ἐπὶ γῆς εἰληχόσιν εὐχαριστητέον. . .

Homerversen beschwörend: 8 68 οὐ χρὴ ἀπιστεῖν ἀνδρὶ ἀρχαίῳ, πάλαι προειπόντι τό· εἷς βασιλεύς, ᾧ ἔδωκε Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω und droht andererseits: ἂν τοῦτο λύσῃς τὸ δόγμα (!) εἰκότως ἀμυνεῖταί σε ὁ βασιλεύς.

### 3. Die große Klasse der Dämonen.

Einzelheiten lassen erkennen, daß bei C. die gewöhnlichen Anschauungen über die Dämonen vorauszusetzen sind (8 58): ὅτι μὴν ἐν τοῖσδε μέχρι τῶν ἐλαχίστων ἔστιν ὅτῳ δέδοται ἐξουσία, μάθοι τις ἂν ἐξ ὧν Αἰγύπτιοι λέγουσιν, ὅτι ἄρα τοῦ ἀνθρώπου τὸ σῶμα ἓξ καὶ τριάκοντα διειληφότες δαίμονες ἢ θεοί τινες αἰθέριοι εἰς τοσαῦτα μέρη νενεμημένον (οἱ δὲ καὶ πολὺ πλείους λέγουσιν) ἄλλος ἄλλο τι αὐτοῦ νέμειν ἐπιτέτακται. Den »δαίμονες ἢ θεοὶ αἰθέριοι«, den »ἐναέριοί τε καὶ ἐπίγειοι σατράπαι καὶ διάκονοι« sind die Dinge auf der Erde übergeben[1] »τοῖς τὰ ἐπὶ γῆς εἰληχόσιν« (8 33), καὶ ὅσα περὶ τὰς θνητὰς πράξεις ταῦτα ἴσασί τε καὶ δύνανται (8 60). Obgleich die Bezeichnung weiter gefaßt wird, C. z. B. auch die Völkerengel unter die Klasse der Dämonen befassen kann, denkt er gewöhnlich bei ihnen an die, denen nur das Irdische, nur ein sterbliches Tun übertragen[2], an die kleinen Geister.

Interessant zu beobachten ist nun, wie Mißtrauen und Abscheu gegen die Dämonen bei C. so groß sind, daß er beides nicht einmal den Christen gegenüber zurückzuhalten vermag. Nie vergißt er, daß sie für den Frommen eine Gefahr bedeuten. ἐπίγειοι ist das eigentliche Beiwort der Dämonen. Damit aber sind sie in bedenkliche Nähe zur Materie gekommen, und die Warnungen des C. beginnen. Daß der Mensch ja nicht im Eifer um ihren Dienst sich ihnen zu sehr hingebe und mehr tue — und mit seiner Seele tue — was der Staat nur pro forma verlangt: nur so viel als nützt »τούτοις ἀφοσιωτέον, ἐφ' ὅσον συμφέρει, πάντῃ γὰρ τοῦτο ποιεῖν οὐχ αἱρεῖ λόγος« (8 62). 8 60 entschließt sich C. zu offener, eindringlicher Warnung: ἐκεῖνο μέντοι φυλακτέον, ὅπως μή τις συνὼν τούτοις τῇ θεραπείᾳ τῇ περὶ αὐτὰ συντακῇ, φιλοσωματήσας τε καὶ τῶν κρειττόνων ἀποστραφεὶς λήθῃ κατασχεθῇ. χρὴ γὰρ ἴσως οὐκ ἀπιστεῖν ἀνδράσι σοφοῖς, οἳ δή φασι διότι τῶν μὲν περιγείων δαιμόνων

[1] ὅταν δὲ σῖτον ἐσθίωσι καὶ οἶνον πίνωσι καὶ ἀκροδρύων γεύωνται καὶ αὐτὸ ὕδωρ καὶ αὐτὸν ἀέρα ἀναπνέωσιν, οὐκ ἄρα παρά τινων δαιμόνων ἕκαστα τούτων λαμβάνουσιν . . (8 28).

[2] 8 60: κρεῖττον οὐδὲν δύναιτ' ἂν τοῦ θεραπεῦσαι σῶμα καὶ μέλλουσαν τύχην ἀνθρώπῳ προειπεῖν . . .

Die Engel der Juden bestimmt C. ausdrücklich als Dämonen (5 2).

τὸ πλεῖστον γενέσει συντετηκὸς καὶ προσηλωμένον αἵματι καὶ κνίσσῃ καὶ μελῳδίαις καὶ ἄλλοις τισὶ τοιούτοις προσδεδεμένον . . .

Christliche Engel sind es, die er aus ihnen zu machen wünscht, wenn er annehmen möchte: (8 68) μᾶλλον οἰητέον τοὺς δαίμονας, μηδενὸς χρῄζειν μηδὲ δεῖσθαί τινος ἀλλὰ χαίρειν τοῖς τὸ εὐσεβὲς δρῶσι πρὸς αὐτούς. Ihre boshafte, auf Schädigung bedachte, echt heidnische Natur dagegen möchte er abstoßen. Sie sind eifersüchtig und neidvoll aufeinander wie Menschen, und man kann nicht zwei verschiedenen zugleich dienen, so wenig wie zwei verschiedenen Herren (8 2)[1].

So empfindet C. als wirklich verehrenswert wie Götter nur die Gestirne — sie brauchen keine Opfer, Begeisterung spendet ihnen ohne Nötigung freudevoll einen Päan (8 66). Vom Dienst der Könige wie Dämonen lenkt er zweimal sofort ab mit dem Hinweis auf die alleinige Verehrung Gottes: die wahre Frömmigkeit, Herz, Gedanke, Tun hat nur Gott und dem ihm Verwandten zu gehören (8 68).

## III. Origenes.

### 1. Die enge Verbindung seiner Kosmologie, Anthropologie und Psychologie.

Die kosmische Welt des C. ist im Absterben, hat sie doch keine Daseinsberechtigung mehr in sich selbst. Nur an einem einzigen Lebensfaden hängen sie im Grunde noch, diese Geister, dem minderwertigsten und unwürdigsten: sie könnten sich rächen, denn sicher können sie nur eins: schaden. Das ist, was der Mensch gewiß weiß, und nur in dieser einen Beziehung reichen sie in Wahrheit noch bedrohlich an die Wirklichkeit heran — im übrigen fürchtet man im Staatsinteresse ihre erstorbene Funktion abzulösen.

Die kosmische Welt des O. dagegen befindet sich in aufsteigender Entwicklung, und aus seinem Spüren nach geheimnisvollen Andeutungen und Aufschlüssen über sie — vornehmlich im AT — fühlt man die große Anziehungskraft heraus, welche dies Gebiet für ihn besaß.

[1] 8 2: μηδὲ τὸν φθάσαντα συνομωμοκέναι τινὶ συνομνύειν καὶ ἑτέρῳ ὡς βλάπτοντα, (καὶ) λόγον ἔχειν τὸ μὴ δουλεύειν ἅμα διαφόροις ἥρωσι καὶ τοῖς τοιούτοις δαίμοσιν.

8 2: ἄλογον νομίζει (C.) τὸ φυλάττεσθαι ὁμοίως τοῖς περὶ ἀνθρώπων καὶ ἡρώων καὶ τοιῶνδε δαιμόνων θεραπεύειν θεοὺς πλείονας.

O.s ganzes Interesse konzentriert sich auf die Verlebendigung des Kosmos mit Lebewesen und zwar auf die Psychen. Ihretwegen existiert der Kosmos. Die Götter fallen, die Menschen rücken auf (3 22; 3 79), indem sie alle, aus ihrer Sonderstellung herausgehoben, eingeordnet werden in diese Götter, Engel, Dämonen und Menschen umfassende Klasse der Psychen.

Diese große Gemeinschaft ist für O. nicht nur eine logische Konsequenz seines Schemas, sondern wirklichste Wirklichkeit. Er lebt nie ausschließlich nur mit den Menschen, mit Seelen zusammen lebt er. Mit ihnen, mit denen sowohl der Menschen wie der Engel, wetteifert er, hofft er, ersehnt er die Offenbarung der Söhne Gottes. Man muß die Kraft seiner Anschauung, mehr die Wärme seines Herzens bewundern, mit der O. den Kosmos belebt. Es genügt ihm nicht, Wesen dieser Sphäre zu konstruieren oder einfach existieren zu lassen — nein, er nimmt an ihnen Anteil, sorgt sich um ihr Seelenheil (5 10; 8 15), verteidigt ihre Willensfreiheit, hütet sich ihrer Hoffnung (4 28; 3 48) weh zu tun, ihrer Erwartung zu nahe zu treten, indem er sie bei der Erlösung etwa vergäße freut sich, mit ihnen — wie sie wiederum sich an den Menschen freuen — in Gemeinschaft ein Ziel zu verfolgen, emporzusteigen zu Gott.

Diese Umfassung aller Wesen mit Anteilnahme und Güte ist wahrhaft christlich, so heidnisch auch das Gerüst. Der Wert dieser Anschauung liegt einmal in dem Ansporn und dem Glück für die Christen, in die ideelle Gemeinschaft von so weit Vorgeschrittenen wie z. B. der Engel aufgenommen zu sein, dem beruhigenden Rückhalt, den sie stets an dieser unübersehbar großen Gemeinde wahrhaft heiliger Himmlischer gewonnen haben.

Zum andern aber konnte O. durch nichts so sehr seine Überzeugung von der Würde des Menschen ausdrücken, als daß er ihn in diese Sphäre einordnete, wie er andrerseits auch durch nichts mehr den Anspruch der Götter speziell als Götter vernichtete.

## 2. Die biblische Bereicherung der Kosmologie des Origenes.

Bei aller Zurückhaltung, die O. sich auferlegt — auch bei ihm steht immer maßgebend über allen Ausführungen »Vermutung« (5 5 gesteht er, uns fehle die genaue Kenntnis der Engelnatur; 7 67 ist die Dämonenlehre schwer zu fassen) — tastet er doch

sorgfältig das Wissensmögliche (3 37), das aus der Bibel durch Spekulation zu Erschließende ab. Geheimnis deckt diese Welt, aber gern lüftet O. einen Zipfel, um zu tieferem Eindringen zu verlocken.

Viel Kopfzerbrechen haben ihm zunächst

1) die Götter des AT (Ps 81 1; 49 1; 135 2, dazu I Cor. 8 5) gemacht. Dieser unglückliche Ausdruck verstieß gegen das Gebot des Monotheismus. Anscheinend weiß O. diese Götter nur schlecht zu identifizieren. 4 29 verwahrt er sich dagegen, daß hier Götter gemeint wären, wie sie von den Heiden angebetet werden, ebenso 8 3: ἐν οἷς »θεοὺς« οὐ τοὺς προσκυνουμένους ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἐξακούομεν versichert er, und ἐπίσταται . . . τὸν μέγαν εἶναι κύριον παρὰ »πάντας τοὺς θεούς«.

8 5 sind sie nur dem Namen nach Götter: πολλῶν τοίνυν λεγομένων ἢ ὄντων θεῶν ὁμοίως δὲ καὶ κυρίων . . 4 31 wurden den Richter nach einem „πατρίῳ τινι Ἰουδαίων ἔθει" Götter genannt: τὰ δικαστήρια τῶν δικαιοτάτων οἵτινες διὰ τὸ καθαρὸν ἦθος καὶ τὸ ὑπὲρ ἄνθρωπον . . . 5 4 sind es die Engel, die Götter genannt werden, sind aber keinesfalls in gleicher Weise wie Gott zu verehren.

8 3 der Ausdruck, daß sie συναγωγήν τινα bilden, ist sehr unbestimmt. Sie erfordern ein tieferes Verständnis καλεῖ δ' ἡμᾶς ἡ ἀπολογία εἰς βαθύτερόν τινα καὶ ἀπόῤῥητον . . λόγον.

Dasselbe gilt von den

2) Herren (Ps 135 2. 3 »Herr der Herren« und I Cor. 8 5: 8 4. τοιαῦτα καὶ περὶ κυρίου καὶ κυρίων διδάσκουσιν . . . οἱ θεῖοι λόγοι

Was in diesem »τοιαῦτα« befaßt ist, läßt sich schwer feststellen. Sicher ist nur, daß diese biblischen Götter und Herren existieren müssen, denn der »Gott der Götter« und Herren (8 3) ist »kein Gott der Toten, sondern der Lebendigen« (Mt 22 32). Auch Paulus kennt sie I Cor 8 5 (8 4). Wichtiger aber ist es O., vorbeugend Paulus zu folgen in seinem Ausspruch über den einen Gott und einen Herrn (I Cor 8 6), von dem er geheimnisvoll andeutet (8 4), daß »nicht alle diese Erkenntnis« haben (I Cor 8 7).

Willkommen ist O. die Aufklärung, die er durch Kol 1 16

3) über die θρόνους, κυριότητας, ἐξουσίας, ἀρχάς erhält: 4 29 οἴδαμεν δ' ἐν τῇ διατάξει τῶν ὅλων εἶναί τινας τοὺς καλουμένους.

6 71: οὐδ' εἰς πῦρ ἀναλυομένην τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν ἢ τὴν ἀγγέλων ἢ θρόνων ἢ κυριοτήτων ἢ ἀρχῶν ἢ ἐξουσιῶν ὑπόστασιν.

Aus Ps 148 4 hat O. 5 44 (6 20) sich dann sorgsam eine besondere Art Wesen,

4) die Wasser, herausgelesen: οἵ γε ἐπιστάμεθα καί τινα τῶν ἡττόνων τοῦ θεοῦ ὑπεραναβεβηκέναι τοὺς οὐρανοὺς καὶ πᾶσαν αἰσθητὴν φύσιν (= τὸ ὕδωρ τὸ ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν).

8 18 möchte O. als solche, die nach Gott und dem Sohn am ehesten eine Verehrung zu beanspruchen hätten, statt der Dämonen, wie C. will,

5) die Erzengel vorschlagen: εἰ μὲν οὖν ἐνόει τοὺς ἀληθῶς ὑπηρέτας τοῦ θεοῦ μετὰ τὸν μονογενῆ τοῦ θεοῦ, τὸν Γαβριὴλ καὶ Μιχαὴλ καὶ τοὺς λοιποὺς ἀγγέλους [ἀρχαγγέλους] καὶ τούτους ἔλεγε δεῖν θεραπεύεσθαι, ἴσως ἂν τὸ περὶ τοῦ θεραπεύειν αὐτοῦ σημαινόμενον ἐκκαθήραντες καὶ τῶν τοῦ θεραπεύοντος πράξεων εἴπομεν ἂν εἰς τὸν τόπον . . .

3. Die Auseinandersetzung des O. mit der heidnischen Kosmologie.

Eine Ausnahme macht O. mit den

Gestirnen.

Diese werden durchaus wohlwollend behandelt und fallen nicht unter das Urteil: Alle Götter der Heiden sind böse Geister. Sonne, Mond und Sterne sind vielmehr die sichtbaren Götter (5 10), die Gott selbst allen Erdenvölkern zuteilte, außer dem einen, das er sich zum Eigentum erkor nach der Auslegung des O. von Dtn 4 19. 20. Sie gehören zu den Wesen, von denen die Christen wissen, daß sie höher sind als die Menschen: 4 29 ἴσμεν γὰρ ὅτι πολλά ἐστιν ἀνθρώπου τιμιώτερα . . . 4 80 begrenzt O. die von C. angeführte christliche Behauptung ὅτι πάντα ἡμῖν δουλεύειν τέτακται . . ausdrücklich: οὐ λέγομεν δ' ὅτι ὑποβέβληται ἡμῖν καὶ ἄστρα. Von einem Dienst, den die Gestirne leisten, kann nur in übertragenem Sinn die Rede sein, wie gelegentlich auch die Ἕλληνες sagen (4 80): »εἶθ' ἥλιος μὲν νύξ τε δουλεύει βροτοῖς« (Eurip. Phoeniss. V 546).

Die Würde der Gestirne behauptet O. sogar gelegentlich gegen C. und gegen die Stoiker. Bei seiner Thesis von der gemeinsamen Natur aller Körper »κοινὴ ἡ πάντων τῶν προειρημένων σωμάτων φύσις« erinnert O. den C. daran, daß er zum wenigsten die Himmelskörper auszunehmen vergessen habe. Der Christ kann sich nicht denken (4 60), daß C. diese mit der Materie untergehen lassen will. »καὶ πρὸς τοῦτο δὲ δῆλον«, folgert O. ungläubig aus C.,

»ὅτι οὐ μόνον τῶν προκατειλεγμένων σωμάτων κοινή ἐστιν ἡ φύσις ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπουρανίων« (4 56).

Würdigere Vorstellungen von den ἄστρα haben die Christen, und C. muß sich von Paulus belehren lassen (I Cor 15 41. 42), daß die Herrlichkeit der himmlischen Körper eine andere ist, als die der irdischen usw.:

4 57: ἴσμεν γὰρ καὶ ἡμεῖς ὅτι ἐστὶ »καὶ σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια« καὶ ἄλλη μὲν »ἐπουρανίων« σωμάτων »δόξα«, ἄλλη δὲ «ἐπιγείων«, καὶ οὐδὲ τῶν »ἐπουρανίων« ἡ αὐτή· »ἄλλη« γὰρ »δόξα ἡλίου« »καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων«, καὶ ἐν αὐτοῖς δὲ τοῖς ἄστροις »ἀστὴρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ". Nicht verachten die Christen die Gestirne wie ein Anaxagoras, der τὰ τηλικαῦτα τοῦ θεοῦ δημιουργήματα »μύδρον διάπυρον« nannte (5 11). Nach ihnen sind sie keine bloße feurige Masse, sondern vielleicht mit Willensfreiheit und Tugend ausgestattete Wesen: 5 10 καὶ γὰρ τὸ μὲν αἰσθητὸν φῶς αὐτῶν ἔργον ἐστὶ τοῦ τῶν ὅλων δημιουργοῦ· τὸ δὲ νοητὸν τάχα καὶ αὐτῶν καὶ ἐκ τοῦ ἐν αὐτοῖς αὐτεξουσίου ἐληλυθός.

Nichts wagt O. ihnen abzusprechen von den Großtaten, mit denen sie nach C. ihre Gottheit erweisen (5 12). Es mag sein, daß sie die großen Naturerscheinungen, Gewitter, Hitze, Regen usw. ankünden, Früchte und Erzeugnisse unter ihrem Einflusse stehen, ja daß sie darüber hinaus auch höhere Dinge prophezeien können, daß sie mehrfach himmlische Boten sind, wie C. sie nennt, nur eins: anzubeten sind sie nicht.

Hier ist die Schranke, wo O. in all seiner Bewunderung dennoch zurückweichen muß. Die Form, in der O. die Anbetung der Gestirne ablehnt, ist für diese höchst ehrenvoll: so wenig wie Moses und den Propheten, ja wie dem vielgeliebten Sohne selbst kommt ihnen diese Art der Verehrung zu, und ähnlich dem Sohne soll die Sonne ihre Anbeter zurechtweisen: (5 11) warum betest du mich an? πῶς οὐχὶ εὐλογώτερον (als ὁ υἱὸς »τῆς ἀγάπης« τοῦ πατρὸς) ἂν τοῖς προσκυνοῦσιν εἶπεν ἥλιος· τί με προσκυνεῖς; κύριον γὰρ τὸν θεόν σου προσκυνήσεις . . .

Keineswegs will O. 5 13 mit dieser Zurückweisung dem C. zugestehen, daß die Christen diese herrlichen Geschöpfe »τὰ τηλικαῦτα, αἰνοῦντα μεγάλως τὸν θεὸν« für nichts achten »ἡγούμεθα εἶναι τὸ μηδέν«. Geschickt findet er sich mittels biblischer Gegenbelege mit dem kirchlichen Verbot ab. Seine lange »ἀπολογία« 5 10—14 gegen den Vorwurf τοῦ μὴ σέβειν ἥλιον κ. σελήνην κ. ἄ. schließt er »ὅτι καὶ αὐτοὶ« τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχονται . .

8 66 erklärt er: Wir brauchen nicht erst ein Gebot, die Sonne zu preisen, die wir angewiesen sind, selbst von den Feinden Gutes zu reden[1]. Emphatisch ruft O. aus: εὐφημοῦμεν οὖν Ἥλιον ὡς καλὸν θεοῦ δημιούργημα, indem er gewandt hinzusetzt: wir preisen die, die selbst den Herrn preisen, den Helios, den ὅση δύναμις ὑμνοῦντα τὸν πατέρα καὶ τὸν δημιουργὸν τοῦ παντός.

Nicht ganz entschieden ist O. in dem, wie er die Menschen den Gestirnen gegenüber einzuordnen hat. Die letzteren sind von vornherein die Überlegenen (4 29. 30)[2], 8 5 aber gleicht O. die Menschen durch ihr Streben ihnen an: πολλῶν τοίνυν . . . θεῶν . . ἡμεῖς πάντα πράττομεν, ἵν' οὐ μόνα τὰ προσκυνούμενα ὡς θεοὺς παρὰ τοῖς ἐπὶ γῆς ἔθνεσιν ὑπεραναβῶμεν ἀλλὰ γὰρ καὶ οὓς φασιν αἱ γραφαὶ θεούς . . Den Christen wurde verheißen, daß sie sich weit über alle Geschöpfe erheben sollten und dürften. Sie, die das geistige Licht der Erkenntnis in so reicher Fülle besitzen, können sich nicht von dem sichtbaren Lichte der Gestirne blenden lassen: 5 10 ὥστε διὰ τὸ αἰσθητὸν φῶς ἐκείνων νομίσαι ἑαυτοὺς κάτω που εἶναι, ἔχοντας τηλικοῦτον νοητὸν γνώσεως φῶς καὶ »φῶς ἀληθινὸν« καὶ »φῶς τοῦ κόσμου« καὶ »φῶς τῶν ἀνθρώπων«, κἀκείνοις προσκυνῆσαι·

## Auseinandersetzung zwischen Dämonen und Engeln.

Einmal hat O. die Erkenntnis, daß die Vielfältigkeit der Bezeichnungen irreführend ist. Es gibt nur steigende oder fallende Seelen, nicht heidnische und christliche, nicht Menschen und Halbgötter. Die Beschaffenheit der vernünftigen Seelen, ihre Tugend (4 57), durch die sie ein Ebenbild Gottes sind (8 49), ist ein und dieselbe: 3 69 ἡμεῖς δὲ, μίαν φύσιν ἐπιστάμενοι πάσης λογικῆς ψυχῆς καὶ μηδεμίαν φάσκοντες πονηρὰν ὑπὸ τοῦ κτίσαντος τὰ ὅλα δεδημιουργῆσθαι . . Danach sind die griechischen Götter nichts anderes als ψυχαί: (3 22) ἀθάνατοί εἰσι, καὶ θεοὶ μὲν οὐκ εἰσὶν ἥρωες δέ· ἢ οὐδὲ ἥρωες ἀλλ' ἁπαξαπλῶς ψυχαί.

Umgekehrt könnte man behaupten, daß die Christen die Aussicht haben, ἥρωες zu werden: 3 80 . . . οἱ παραδεξάμενοι τὴν τῆς ψυχῆς

[1] 8 66 οὐ περιμένομεν εὐφημῆσαι τὸν Ἥλιον τὸν κελεύοντα, οἱ μαθόντες . . . εὐφημεῖν . . . καὶ τοὺς ἐχθρούς.

[2] Für O. ist natürlich ausgemacht, daß ihr sichtbares Licht nur ein Symbol ihres wahren geistigen Lichtes, ihrer helleuchtenden Erkenntnis ist (5 10). Einmal ein vorübergehender Zweifel: 5 10 εἴπερ καὶ οἱ ἐν οὐρανῷ ἀστέρες ζῷά εἰσι λογικὰ καὶ σπουδαῖα.

ἐπιδιαμονὴν καὶ βιοῦντες, ὥσθ' ἥρωες γενέσθαι καὶ μετὰ θεῶν ἕξειν τὰς διατριβὰς . . .

Im Kampf mit dem Heidentum jedoch ist dies Gebiet beherrscht von der kategorisch einseitigen Erklärung der Schrift: »πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια« Ps 95 5 (3 2; 3 37; 4 29). Damit sind alle Götter zu bloßen Dämonen degradiert, und der Dämonendienst ist als vermeintlicher Götterdienst verboten (7 69). Zugleich wollen die Christen durchsetzen, daß die Dämonen fortan »nur« böse Wesen bezeichnen; anknüpfen kann O. nur an die Tatsache, daß sie »auch« böse Wesen bezeichneten: 7 69 κατὰ μὲν οὖν τοὺς πολλοὺς τῶν τιθέντων εἶναι δαίμονας καὶ οἱ φαῦλοι δαίμονες οὐκ ἔχουσι τὸν ἀπὸ τοῦ θεοῦ νόμον ἀλλὰ παρανομοῦσι· κατὰ δὲ ἡμᾶς πάντες δαίμονες ἀποπεσόντες τῆς ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν ὁδοῦ, πρότερον οὐκ ὄντες δαίμονες· καὶ ἔστιν εἶδος τῶν ἐκπεσόντων θεοῦ τὸ τῶν δαιμόνων. διόπερ οὐ χρὴ θεραπεύειν δαίμονας ὅστις σέβει θεόν. Um wie hier nachzuweisen, daß man den Dämonen nicht dienen darf, da sie als einstige Empörer von Natur Gott feindliche Wesen bedeuten, ist dem O. der Mythus vom Engelsturz bequem; das eigentliche Einssein von christlichen Engeln und heidnischen Dämonen, das in ihrem gemeinsamen Ursprunge durch diesen Mythus erkennbar wird, möchte O. gern verwischen. Zuweilen hat es den Anschein, als existiere ein besonderer christlicher Engelfall und besondere »Engel« des Teufels[1] (8 25), indem O. die Tatsache verschleiert, daß dies ja eben dieselben heidnischen Dämonen sind, die am Ende als gefallene Engel ebenfalls erlöst werden.

Eine Definition des Namens Dämon gibt O. 5 5: οὐχ ὁρῶν (= C.) ὅτι τὸ τῶν δαιμόνων ὄνομα οὐδὲ μέσον ἐστὶν ὡς τὸ τῶν ἀνθρώπων, ἐν οἷς τινὲς μὲν ἀστεῖοι, τινὲς δὲ φαῦλοί εἰσιν . . . ἀεὶ δ' ἐπὶ τῶν φαύλων ἔξω τοῦ παχυτέρου σώματος δυνάμεων τάσσεται τὸ τῶν δαιμόνων ὄνομα . . .[2].

In ihrem Wesen charakterisiert O. sie sehr ähnlich wie C. 8 60 3 37: δαιμόνια λίχνα καὶ περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰ αἵματα καὶ τὰς ἀπὸ τῶν θυσιῶν ἀποφορὰς καλινδούμενα ἐπὶ ἀπάτῃ

[1] 8 25 gibt es gute Engel Gottes und böse Engel des Teufels. „Bei den Dämonen macht man indessen keinen solchen Unterschied, sie sind sämtlich des Teufels." 3 37 Engel und Dämonen gaben sich lügnerisch als Götter aus. 7 68 Nicht bloß böse Menschen, auch böse Dämonen sündigen.

[2] 3 37: οἱ δὲ τοῦ θεοῦ θεῖοι καὶ ἅγιοι ἄγγελοι ἄλλης εἰσὶ φύσεως καὶ προαιρέσεως παρὰ τοὺς ἐπὶ γῆς πάντας δαίμονας . . .

τῶν μὴ προσπεφευγότων τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. Daß die Götter der Heiden, ihre Völkerfürsten (8 54; 8 81), Dämonen usw. existieren, ist selbstverständlich (7 69; 8 80).

Nachdem O. alle schlechten Eigenschaften und Dienste den Dämonen belassen, überträgt er alle wertvollen und wichtigen Funktionen auf die Engel:

8 57: κἂν ἴδωμεν δὲ μὴ δαίμονάς τινας ἀγγέλους δὲ τεταγμένους ἐπὶ τῶν τῆς γῆς καρπῶν καὶ ἐπὶ τῆς τῶν ζῴων γενέσεως, εὐφημοῦμεν αὐτοὺς καὶ μακαρίζομεν, ἐγχειρισθέντας ὑπὸ τοῦ θεοῦ τὰ χρήσιμα τῷ γένει ἡμῶν[1] und 8 81: . . δεικνύτω, πῶς οὐ θεῖοί τινες ἄγγελοι θεοῦ ἀλλὰ δαίμονες, ὧν ὅλον τὸ γένος ἐστὶ φαῦλον, προστεταγμένοι εἰσὶ πάντα τὰ προειρημένα οἰκονομεῖν· καὶ ἡμεῖς μὲν γάρ φαμεν οὐ χωρὶς προστασίας ἀοράτων, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, γεωργῶν καὶ ἄλλων οἰκονόμων οὐ μόνον τῶν ἀπὸ γῆς φυομένων ἀλλὰ καὶ παντὸς ναματιαίου ὕδατος καὶ ἀέρος τὴν γῆν φέρειν τὰ ὑπὸ φύσεως λεγόμενα διοικεῖσθαι.

Ganz heidnisch belebt O. die Natur und genießt das Wasser, das in Quellen und Flüssen die Fluren erfrischt, die reine, unverdorbene lebenspendende Luft: 8 81 καὶ τὸ ὕδωρ ἐν ταῖς πηγαῖς καὶ τοῖς αὐθιγενέσι ποταμοῖς ὀμβρεῖν καὶ φέρεσθαι, καὶ τὸν ἀέρα ἀδιάφθορον τηρεῖσθαι καὶ ζωτικὸν τοῖς ἀναπνέουσιν αὐτὸν γίνεσθαι. Als diese Pflanzer und Hüter der Fluren, der Quellen, der Luft sind die Engel eingerückt an die Stelle freundlicher, heidnischer Flur- und Quellgötter[2].

Sie sind jetzt statt der Dämonen die Tischgenossen der frommen Christen: 8 82 οὐδὲ συνεστιῶνται δαίμοσιν οἱ σίτου καὶ . . μεταλαμβάνοντες· ἀλλὰ μᾶλλον θείοις ἀγγέλοις τοῖς ἐπὶ τῶν τοιούτων τεταγμένοις, οἵτινες ὥσπερεῖ καλοῦνται ἐπὶ τὴν ἑστίαν τοῦ εὐσεβοῦς . . Sie haben die Sterbenden stets hilfreich zur Seite: οὐ χωρὶς ἐφαπτομένων τῶν βοηθούντων αὐτῶν τῇ πρὸς θεὸν ἐπιστροφῇ ἀγγέλων γίνεσθαι, οὐκ ἄλογον εἶναί μοι φαίνεται (5 57). Und den

[1] 5 4: τὰς τῶν ἀνθρώπων ἐντεύξεις ... καταβαίνειν δ' αὖ ἐκεῖθεν φέροντας ἑκάστῳ . .τ ὧν ἀπὸ θεοῦ τι αὐτοῖς διακονεῖν τοῖς εὐεργετουμένοις προστασσομένων.

[2] 8 31: Die Dämonen sind in diesem Falle dem O. bequem zur Hand, um alle schädlichen Einwirkungen auf sie abzuladen. Ihre Werke sind die λιμοὶ καὶ ἀφορίαι σταφυλῆς καὶ ἀκροδρύων καὶ αὐχμοί, ἀλλὰ καὶ ἡ τοῦ ἀέρος διαφθορὰ ἐπὶ λύμῃ τῶν καρπῶν ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ τῷ τῶν ζῴων θανάτῳ καὶ τῷ κατὰ τῶν ἀνθρώπων λοιμῷ. Eine ganze Schandtatentafel wird ihnen angehängt (8 32. 33). Sie sind damit Vollstrecker göttlicher Strafgerichte: 8 31 πάντα ταῦτα δαίμονες αὐτουργοῦσι δήμιοι, κρίσει τινὶ θείᾳ λαβόντες ἐξουσίαν ἐν καιροῖς τισι ταῦτ' ἐνεργεῖν εἴτε εἰς ἐπιστροφὴν ἀνθρώπων . . . εἴτε καὶ εἰς γυμνάσιον τοῦ λογικοῦ γένους.

Engeln, nicht den Dämonen sind die Seelen der »Kleinen« anvertraut »ἀπὸ γενέσεως« an: 8 34 Ἑλλήνων μὲν οὖν οἱ σοφοὶ λεγέτωσαν δαίμονας εἰληχέναι τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἀπὸ γενέσεως· ὁ δὲ Ἰησοῦς ἡμᾶς ἐδίδαξε μηδὲ »τῶν« ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ »μικρῶν« καταφρονεῖν, λέγων ὅτι »οἱ ἄγγελοι αὐτῶν διὰ παντὸς βλέπουσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς«.

Trotz dieses freundlichen Pflegens kindlich liebenswerter Volksvorstellungen von seiten des O., um dem C. ein Gegenstück aufweisen zu können, wollen die Engel doch keinen rechten Platz gewinnen, keine feste Befugnis. Sie dürfen wohl immer da sein, mit ihrer stets hilfsbereiten Nähe die Umgebung des Menschen unsichtbar gütig erwärmen und füllen, aber ein entscheidendes Tun haben sie nicht. Wenn Dämonen die Mittler sein sollen, dann ist es schon besser, man nennt die Engel. Jedoch ganz wohl fühlt sich O. dabei nie, denn noch besser ist es, man nennt den einen einzigen Mittler, den Hohenpriester, der unsere Gebete vor Gott bringt (5 4)[1]. Und wenn man bei O. ganz nach innen horcht, so sagt er: am besten ist es, man denkt nur Gott. Selten freilich nur hat er diesem Gedanken auch mit einem πολλῷ πλέον τῷ πατρὶ αὐτοῦ Ausdruck gegeben und sogar den Sohn als Mittler zurückgewiesen: 5 11 εὐχέσθω τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ, δυναμένῳ αὐτὸν ἰάσασθαι, καὶ πολλῷ πλέον τῷ πατρὶ αὐτοῦ, ὃς καὶ τοῖς πρότερον δικαίοις »ἐξαπέστειλε τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἴασατο αὐτοὺς καὶ ἐρρύσατο αὐτοὺς ἐκ τῶν διαφθορῶν αὐτῶν«[2].

## Der Dämon Jesus.

Ehrfurchtgebietend standen auch für O. — wie wir sahen — die Gestirne im Hintergrunde, aber sie schweigen ihm wie die »Throne« und die »Herrlichkeiten«, was kann er von ihnen

---

[1] 5 4 ist die Absetzung der Engel und statt dessen die Einsetzung des Logos deutlich: . . . ἀλλ' οὐχ ὥστε προστάσσεσθαι ἡμῖν τοὺς διακονοῦντας καὶ φέροντας ἡμῖν τὰ τ. θ. σέβειν καὶ προσκυνεῖν ἀντὶ τοῦ θεοῦ. πᾶσαν μὲν γὰρ δέησιν κ. προσευχὴν κ. ἔντευξιν κ. εὐχαριστίαν ἀναπεμπτέον τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ διὰ τοῦ ἐπὶ πάντων ἀγγέλων ἀρχιερέως, ἐμψύχου λόγου καὶ θεοῦ. δεησόμεθα δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ λόγου κ. ἐντευξόμεθα αὐτῷ κ. εὐχαριστήσομεν κ. προσευξόμεθα δὲ, ἐὰν δυνώμεθα κατακούειν τῆς περὶ προσευχῆς κυριολεξίας κ. καταχρήσεως.

[2] Durch den Anspruch der Anbetung bringen die Engel O. nicht in Verlegenheit. Sie wollen keine Opfer, keine Verehrung, ja sie freuen sich mehr, wenn man jeden Dienst unterläßt. οὐ μὴν τὴν ὀφειλομένην πρὸς θεὸν τιμὴν τούτοις ἀπονέμομεν, οὔτε γὰρ ὁ θεὸς τοῦτο βούλεται οὔτ' αὐτοὶ οἱ τὰ τοιάδε ἐγκεχειρισμένοι. καὶ ἀποδέχονταί γε ἡμᾶς φυλασσομένους αὐτοῖς θύειν ἢ θύοντας· οὐδὲ γὰρ χρῄζουσιν ἐκεῖνοι τῶν ἀπὸ γῆς ἀναθυμιωμένων (8 61).

wissen? Ein großes Geheimnis hat Paulus schon allein mit der Preisgabe der Namen verraten. Anders ist es mit den Geistern zweiten Grades, den Dämonen und Engeln. Durch seine entschlossene Scheidung in gute und böse Geister und ihre Verteilung auf Heiden und Christen übertrug O. den Kampf von der Erde in den Kosmos. Und da darf man nie vergessen, diese Geister haben stets noch ein zweites Gesicht: das Gesicht gegen den Feind. Auf Seite der Heiden will O. nur die Feinde sehen mit Bosheit, Schadenfreude, Trug. Wer sind die Gegenkämpfer? Die Engel behalten ihre harmlose, nichtssagende Gebärde. Stumm deuten sie auf den einen, den großen Streiter, dem sie alle nur folgen. Ein fremdes, herrisches Wesen tritt uns entgegen, ein Dämon, gewaltiger als alle Dämonen: Jesus. Der Friedefürst hat sich in sein Gegenteil gewandelt. Dieser Jesus weicht nicht wehrlos zurück im Kampf, indem er stirbt — er kämpft und siegt. Der Dämon muß die Rücksichtslosigkeit der geschichtlichen Erfolge tragen, die der Charakter des Friedefürsten nie tragen könnte.

Dieser neue Fürst der Dämonen hat in seinem Wesen etwas geerbt von seinem Vorgänger, dem ersten Rebellen, diesem stolzen, schönsten aller Engel, der Gott selbst seiner Untertanen berauben zu wollen wagte. Auch er raubt — nur das Vorzeichen hat sich geändert: nicht gegen, sondern für Gott. Gebieterisch fordert er Anbetung, aber für Gott allein. Anders als andere Dämonen, die, ihrer eigenen Anbetung froh, genugsam daneben auch die anderer Götter dulden, zeigt er darin sein allen überlegenes Herrsein, daß er allein die Anbetung anderer verbietet: 3 35 ἐπεὶ ἐκείνων μέν γε οὐδεὶς κωλύει τὰς πρὸς τοὺς ἑτέρους τιμάς, οὗτος δὲ ἑαυτῷ θαῤῥῶν ὡς πάντων ἐκείνων δυνατώτερος ἀπαγορεύει τὰς τούτων ἀποδοχάς . .

Mit Entsetzen wurde seine Geburt in der Dämonenwelt bemerkt (1 59. 60), besiegte doch der Glanz dieses neuen Gestirns, als welcher er in dieser Sphäre aufging, sofort den Glanz aller übrigen Gestirne. Ihr Licht verlosch: machtlos geworden! Man liest 1 60: ἐὰν δὲ θειοτέρα τις ἐπιφάνεια γένηται, καθαιροῦνται αἱ τῶν δαιμόνων ἐνέργειαι, μὴ δυνάμεναι ἀντιβλέψαι τῷ τῆς θειότητος φωτί. Allen Dämonen ist er von vornherein dadurch überlegen, daß er nicht wie sie an einen Ort gebunden ist, sondern überall allgegenwärtig, allwissend schweift. Vergeblich versuchten die Geister eine Verschwörung gegen ihn anzustiften (3 29), da sie merkten, daß mit seiner Verehrung sie ihr Auskommen in Trank- und Brandopfern

verlieren würden[1]. Alle Anstrengungen: ihre Aufstachelung des Senats, der Machthaber und Völker war jedoch umsonst (4 32)[2]. Nur um so ausgedehnter wurde seine Herrschaft. Der Schöpfer der Dinge selbst gab ihm von jener δύναμις (τῇ ἐν τῷ λέγειν τεραστίως πιστικῇ δυνάμει), die unbesiegbar. So kommt es denn, daß er die Unsichtbaren bis heute sich zu Diensten zwingt, indem diese so sehr die Macht seines Namens allein fürchten, daß sie schon bei der bloßen Anrufung desselben gehorchen[3].

## C. Die Stellung des Origenes und Celsus zur Magie.

### I. Celsus.

Eine Hauptrolle im Christentum spielt nach C. die Magie. Auf den Namenzauber der Juden und Christen weist er hin: 1 6 (δαιμόνων τινῶν ὀνόμασι καὶ κατακηλήσεσι δοκεῖν ἰσχύειν Χριστιανούς); 4 33 (ἐπεχείρησον γενεαλογεῖν αὐτοὺς ἀπὸ πρώτης σπορᾶς γοήτων καὶ πλάνων ἀνθρώπων, ἀμυδρὰς καὶ ἀμφιβόλους φωνὰς ἐν σκότῳ που κρυφίους ἐπιμαρτυρόμενοι . .); 6 39 ([χρωμένους] . . μαγείᾳ τινι καὶ γοητείᾳ καὶ καλοῦντας ὀνόματα βαρβαρικὰ δαιμόνων τινῶν . . . τί με δεῖ καταριθμεῖν ὅσοι καθαρμοὺς ἐδίδαξαν ἢ λυτηρίους ᾠδὰς ἢ ἀποπομπίμους φωνὰς ἢ κτύπους ἢ δαιμονίους σχηματισμούς, ἐσθήτων ἢ ἀριθμῶν ἢ λίθων ἢ φυτῶν ἢ ῥιζῶν καὶ ὅλως παντοδαπῶν χρημάτων παντοῖα ἀλεξιφάρμακα;) 6 40 (. . . ἑωρακέναι παρά τισι πρεσβυτέροις . . τυγχάνουσι βιβλία βάρβαρα, δαιμόνων ὀνόματα ἔχοντα καὶ τερατείας . . . . τούτους . . πρεσβυτέρους . . . οὐδὲν μὲν χρηστὸν ὑπισχνεῖσθαι πάντα δ' ἐπ' ἀνθρώπων βλάβαις). 8 37 (ἐὰν μὲν βαρβάρως αὐτοὺς ὀνομάζῃ τις, δύναμιν ἕξουσιν, ἐὰν δὲ Ἑλληνικῶς ἢ Ῥωμαϊκῶς, οὐκέτι . . .), ferner auf ihre Zauberformeln und Zaubermittel: 6 38; 6 39; 6 40; 6 38 spricht C. von solchen Christen, die in der Zauberei den Höhepunkt der Weisheit finden wollen (ὑπισχνοῦνται . . .

[1] 3 29: διὰ τοῦθ' οἱ . . . δαίμονες . . . ἐβουλήθησαν κωλῦσαι τὴν νομὴν τῆς Ἰησοῦ διδασκαλίας· ἑώρων γὰρ τὰς λοιβὰς καὶ τὰς κνίσσας, ἐφ' αἷς λίχνως ἥδοντο, καθαιρουμένας ἐκ τοῦ κρατεῖν τὰ Ἰησοῦ μαθήματα.

[2] 4 32: οὐδὲν δεδόνηνται δαίμονες, καίτοι γε πάντα κάλων κινήσαντες, ἵνα μὴ Χριστιανοὶ μηκέτ' ὦσι· τούς τε γὰρ βασιλεύοντας καὶ . . . ἐξετάραξαν . . .

[3] (3 36) αἴτινες (δαίμονες καὶ ἄλλαι ἀόρατοι δυνάμεις) μέχρι τοῦ δεῦρο ἐμφαίνουσιν ἤτοι φοβούμεναι τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ ὡς κρεῖττονος ἢ σεβασμίως ἀποδεχόμεναι ὡς κατὰ νόμους αὐτῶν ἄρχοντος . . . οὐκ ἂν καὶ δαίμονες τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἀπαγγελλομένῳ μόνον εἴκοντες ἀνεχώρουν ἀπὸ τῶν ὑπ' αὐτῶν πολεμουμένων.

μαγικήν τινα γοητείαν, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτοῖς τὸ τῆς σοφίας κεφάλαιον). Sein Vorwurf gegen den Zauberer Jesus (und Moses) und die Zauberreligion ist durchtränkt von Verachtung.

Die Neigung ganz allgemein des Pöbels und dazu dieser neuen Rasse für Magie scheint den Aristokraten C. abgeschreckt zu haben. Sein Interesse, möchte man vermuten nach 5 6 (ἢ τοὺς μὲν ἐν σκότῳ που ἐκ γοητείας οὐκ ὀρθῆς τυφλώττουσιν ἢ δι' ἀμυδρῶν φασμάτων ὀνειρώττουσιν ἐγχρίμπτειν λεγομένους εὖ μάλα θρησκεύειν, τοὺς δ' ἐναργῶς οὕτως . . . ἅπασι προφητεύοντας . . . τούτους ἡγεῖσθαι τὸ μηδέν), gehört der Astrologie. Seine Kenntnisse in der Magie können nur dürftige gewesen sein, so empfindet jedenfalls auch O., der sich ihm in der »Wissenschaft« dieser Kunst weit überlegen fühlt[1]. Daß C. »κατὰ μαγείας βιβλία πλείονα« (1 68)[2] geschrieben habe, ist bei seiner oberflächlichen unprinzipiellen Einstellung kaum anzunehmen; seine Aufgeklärtheit ist zu ängstlich, unsicher und bedarf erst der Stütze eines ägyptischen Musikers: 6 41 (φησὶ Διονύσιόν τινα μουσικὸν Αἰγύπτιον συγγενόμενον αὐτῷ εἰρηκέναι περὶ τῶν κατὰ τὴν μαγείαν ὅτι πρὸς ἀπαιδεύτους μὲν αὐτὴ δύναται καὶ πρὸς διαφθαρέντας τὰ ἤθη, πρὸς δὲ τοὺς φιλοσοφήσαντας οὐδὲν οἵα τε ἐστὶν ἐνεργεῖν, ἅτε τῆς ὑγιεινῆς διαίτης προνοησαμένους.

Hat C. die Magie auch nie als Wissenschaft im Sinne der damaligen Zeit anerkannt, so glaubte er dennoch sehr wohl an die Macht ihres Einflusses und die Tatsächlichkeit ihrer Wirkungen — vor allen Dingen zum Schaden des Menschen. Die Versicherung des Ägypters Dionys, daß die Magie einem Philosophen nichts anhaben könne, ist ihm sehr beruhigend (6 41). Er ist aber wohl auch nicht abgeneigt, an Heilungen mittels Zaubers zu glauben (8 58). Noch tiefer in den Aberglauben hinein führen seine überraschenden Aussagen über weissagende Vögel usw., auf die später näher eingegangen werden wird.

## II. Origenes.

Von einschneidenderer Bedeutung ist die Magie für O. Gründlicher als C., wie er immer ist, hat O. sich sehr viel ernster mit

[1] 1 68 ὅρα οὖν ἐν τούτῳ τὸ παράκουσμα τοῦ μὴ διακρίνοντος μάγους Χαλδαίων μηδὲ τὰς ἐπαγγελίας διαφόρους οὔσας αὐτῶν θεωρήσαντος.

[2] 1 68: ὁρᾷς ὡς διὰ τούτων οἰονεὶ παραδέχεται μαγείαν εἶναι, οὐκ οἶδα εἰ ὁ αὐτὸς ὢν τῷ γράψαντι κατὰ μαγείας βιβλία πλείονα. (Wichtig für die Streitfrage in bezug auf die Identität unseres Celsus mit dem Freund des Lucian.)

ihr beschäftigt. Er will die Magie als Wissenschaft betrachtet wissen, deren Gesetze man kennen und innehalten muß[1]. Prinzipiell tritt er gegen Epikureer und Aristoteliker auf die Seite der Stoiker, für die Magie sich einsetzend: 1 24 καὶ ἡ καλουμένη μαγεία οὐχ, ὡς οἴονται οἱ ἀπὸ 'Επικούρου καὶ 'Αριστοτέλους, πρᾶγμά ἐστιν ἀσύστατον πάντῃ ἀλλ', ὡς οἱ περὶ ταῦτα δεινοὶ ἀποδεικνύουσι, συνεστὸς μὲν λόγους δ' ἔχον σφόδρα ὀλίγοις γινωσκομένους . . . Die Folge ist denn auch, daß O. viel stärker von der Magie innerlich berührt ist als C.: Seine Kapitel über den Namenzauber treffen in den Kern der Religion, indem sie die Gottesvorstellung selbst beeinflussen. Diese wichtigste Anschauung sei zunächst zurückgestellt und eine

**kurze Übersicht**

über die Stellen gegeben, in denen bei O. überhaupt magische Vorstellungen sich bemerkbar machen.

In einem andern Sinne als C. bestätigt O. dessen Vorwurf, daß die neue Religion auf Aberglauben und Magie basiere: als Grund der auffällig unwahrscheinlich großen Ausbreitung des Christentums stellt er die tatsächliche Wirkung eines mittels oder von einer göttlichen Macht erzeugten Zaubers fest. Mit starken Zusicherungen für die Zuverlässigkeit seines Berichts — »θεὸς μάρτυς τοῦ ἡμετέρου συνειδότος«! (1 46) — sucht O., indem er sich selbst als Augenzeugen angibt, Glauben zu finden für die Tatsache, daß viele gleichsam wider Willen, weil eine geistige Macht ihren Sinn plötzlich änderte, Christen geworden sind: 1 46 πολλοὶ ὡσπερεὶ ἄκοντες προσεληλύθασι χριστιανισμῷ, πνεύματός τινος τρέψαντος αὐτῶν τὸ ἡγεμονικὸν αἰφνίδιον ἀπὸ τοῦ μισεῖν τὸν λόγον ἐπὶ τὸ ὑπεραποθανεῖν αὐτοῦ καὶ φαντασιώσαντος αὐτοὺς ὕπαρ ἢ ὄναρ. Man merkt die Erschütterung des O. über den außergewöhnlichen Vorfall. Der erlebte Eindruck ist so stark, daß er trotz des vorauszusehenden Gelächters des C. und der Ungläubigen sich zu ihm bekennen muß. Erlebnisse haben ihn bezwungen. Mit Stolz weist er hin auf ihre οἰκεία ἀπόδειξις »πνεύματος καὶ δυνάμεως« »πνεύματος« μὲν διὰ τὰς προφητείας . . . »δυνάμεως« δὲ διὰ τὰς τεραστίους δυνάμεις, ἃς κατασκευαστέον γεγονέναι καὶ ἐκ πολλῶν μὲν ἄλλων καὶ ἐκ τοῦ ἴχνη δὲ αὐτῶν ἔτι σώζεσθαι παρὰ τοῖς κατὰ τὸ βούλημα τοῦ λόγου βιοῦσι 1 2.

---

[1] 6 82 beschwert sich O. über die Ophiten: χρὴ μέντοι εἰδέναι ὅτι οἱ ταῦτα συνταξάμενοι, οὔτε τὰ μαγείας νοήσαντες οὔτε τὰ τῶν θείων γραφῶν διακρίναντες.

3 68: Während Platos Rede nur die eines gewöhnlichen Menschen war, wirkten die Apostel mit ihren Predigten »ὡσπερεὶ ἐπῳδὰς δυνάμεως πεπληρωμένους«.

2 64 ff. Nicht zu vergessen ist, daß auch die eigentümliche Lehre des O. von den mehrfachen Erscheinungsmöglichkeiten Jesu (s. u.) zu einem Teil an Zaubervorstellungen streift.

1 60 Den Beschwörungszauber entwickelt O. am ausführlichsten im Anschluß an die Geburt Jesu. Der Lobgesang der Engel, das Gloria Dei, erhält den Anschein eines Beschwörungsgesanges in der Darstellung des O. Durch ihr Erscheinen auf der Erde wie auch durch die Kraft Jesu und seine Gottheit ist die Gewalt aller niederen Geister gebrochen, so daß die Magier plötzlich umsonst unter Anrufung der Dämonen ihre Absichten zu erreichen suchen.

1 59: Anschließend an den Stern von Bethlehem geht O. der Neigung seiner Zeit zur Astrologie nach. Aus der Abhandlung des Stoikers Chäremon hat er vor allem für seinen Zweck gelernt, daß die Kometen nicht nur außergewöhnliche unglückbringende, sondern auch glückbringende Ereignisse anzeigen können.

Im Gesamtüberblick stellt O. die Astrologie zurück und bevorzugt — wie auch C. an den Christen (5 6) beobachtet hat — Träume und Engelerscheinungen.

Diese Bevorzugung ist ihm durch das Material der Schrift aufgenötigt. O. hat nur die eine auf den Stern bezügliche Balaamsweissagung Num 24 17, aber viele Ankündigungen mittels Engelerscheinung (1 59). Für diese wirbt O. um Anerkennung bei den Heiden mit deren eignen Autoritäten: 5 57 παράδοξα δὲ πράγματα τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφαίνεσθαί ποτε καὶ τῶν Ἑλλήνων ἱστόρησαν, O. zählt auf: Chrysipp, Pythagoras, Plutarch, Numenius. Die Taufgeschichte versucht O. verständlich zu machen durch Hinweis auf die Kraft, die uns im Traum Erscheinungen und Bilder schafft. Warum soll sie es nicht auch im wachen Zustande vermögen? οὕτως τί ἄτοπον τὸ τυποῦν τὸ ἡγεμονικὸν ἐν ὀνείρῳ δύνασθαι αὐτὸ τυποῦν καὶ ὕπαρ . . . (1 48). Diese Kraft führt er dann zurück auf eine Art göttlichen Sinnes »θείας τινὸς γενικῆς αἰσθήσεως«[1], nach welcher es zu jedem Sinn analog einen höheren gibt: zum Sehen ein zweites Gesicht, wie es die Cherubim und Seraphim haben, die mehr als die bloß körperlichen Wesen zu sehen vermögen — das

[1] Nach Prov. 2 5 »αἴσθησιν θείαν εὑρήσεις« (1 48).

Hörenkönnen von Stimmen ohne Laute — ein Schmeckenkönnen lebendigen vom Himmel gefallenen Brotes — einen Geruchssinn, der die Tugend riecht — ein Gefühl, welches das Wort des Lebens mit Händen betasten kann.

Daß die Seele eines Verstorbenen erscheint, ist ganz gewöhnlich (2 60). Thomas zweifelte daran auch gar nicht (2 61), daß Jesus so erschienen war[1], nur ob auch mit demselben Leibe wie früher, wollte er wissen. Denn er hielt es wohl für möglich nach Homerischer Anschauung: 2 61 ὅτι δύναται ὀφθαλμοῖς αἰσθητοῖς φανῆναι ψυχῆς σῶμα. »πάντα« τῷ προτέρῳ εἴδει »μεγεθός τε καὶ ὄμματα κάλ' ἠκυίης καὶ φωνὴν« πολλάκις δὲ

»καὶ τοῖα περὶ χροΐ εἵματ' ἐχούσης«.

6 41: Das Gebet streift als Schutzmittel gegen die Dämonen die Sphäre der Magie.

O. hat eine gute Witterung für Reste einer älteren, primitiven Religionsstufe in der Schrift. Sie sind z. T. seinen Spekulationen und Neigungen besonders günstig. So hat er Ex 4 24. 25 den Blutbräutigam hervorgezogen (5 48). In der Beschneidung vermutet er ganz modern einen Abwehrzauber gegenüber einem feindlichen Dämon. Und wenn er die Aufhebung der Beschneidung damit erklärt, daß von dem Augenblicke an, wo diese an Jesu Leib vollzogen war, damit auch die Gewalt des Dämons über alle Unbeschnittenen, die dieselbe Gottesverehrung haben, genommen war, so vermuten wir hinter dieser Erläuterung die Annahme eines sympathischen Zaubers (Analogiezaubers) von seiten des O. Nur so kann sich dieser Paulus-Ausspruch verständlich machen: »Wenn ihr euch beschneiden lasset, so ist euch Christus nichts nütze.« Gal 5 2. — Magie statt Gnadenlehre!

### Der Namenzauber.

ist das bedenklichste Kapitel in der Theologie des O. Er führt ihn ein unter der Bezeichnung einer Lehre »λόγος βαθὺς καὶ ἀπόῤῥητος, ὁ περὶ φύσεως ὀνομάτων« (1 24), einer Philosophie »ὀνομάτων φιλοσοφία« (1 25).

Zugrunde legt O. seiner Namenslehre einerseits den stoischen Grundsatz, daß die Namen nicht zufällig, sondern dem Wesen der Dinge entsprechend seien. Die Bezeichnungen stehen in einer geheimnisvollen, undurchschaubaren Beziehung zum Bezeich-

[1] Die Schattenbilder der Verstorbenen haben in einem wirklichen Wesen ihren Grund. Dies Wesen ist die Seele, die in einem lichtähnlichen Leibe wohnt.

neten[1] (1 24). Andrerseits begründet er diese Beziehung durch den Mythus von der Sprachverteilung beim Turmbau zu Babel, wonach jeder Völkerengel seinem Bezirk seine Sprache zuteilte. Der Name dieses Geistes wird also mit der Sprache seines Bereichs verwandt sein, und er reagiert nur bei einer Beschwörung (5 45), wenn er in seiner Sprache angerufen wird, andernfalls ist sein Name kraftlos: 1 25 τὴν αὐτὴν ἐπῳδὴν εἰπόντα μὲν τῇ οἰκείᾳ διαλέκτῳ ἔστιν ἐνεργῆσαι ὅπερ ἐπαγγέλλεται ἡ ἐπῳδή· μεταλαβόντα δὲ εἰς ἄλλην οἱανδηποτοῦν φωνὴν ἔστιν ἰδεῖν ἄτονον καὶ οὐδὲν δυναμένην.

Daß es sich bei dieser Lehre um wirklichen Zauber handelt, kommt vor allem in der Ängstlichkeit zum Ausdruck, mit der O. die Namensangelegenheit beobachtet wissen will: 1 24 ὁ τοίνυν μεγαλοφυέστερον κἂν ὀλίγην τούτων περίνοιαν εἰληφὼς εὐλαβηθήσεται ἄλλα ἄλλοις ἐφαρμόζειν ὀνόματα πράγμασι.

Gefährlich ist es, die Namen zu verwechseln und den niederen Wesen den höheren und den höheren etwa den niederen Namen beizulegen: 1 25 καὶ τάχα οὐκ ἐλάττων ὁ κίνδυνος τῷ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ἢ τὸ ὄνομα τοῦ ἀγαθοῦ ἐφ' ἃ μὴ χρὴ κατάγοντι, ἥπερ τῷ τὰ κατά τινα ἀπόῤῥητον λόγον ὀνόματα ἐναλλάσσοντι καὶ τὰ μὲν κατὰ τῶν ἐλαττόνων φέροντι ἐπὶ τὰ κρείττονα τὰ δὲ κατὰ τῶν κρειττόνων ἐπὶ τὰ ἥττονα.

Charakteristische Anzeichen im Einzelnen für den bloßen Zauber sind darin zu finden, daß

1. die Namen selbst von Ungläubigen und Lasterhaften wirkungskräftig gebraucht werden (1 6; 4 33. 34)[2]:

---

[1] 1 24 ἐροῦμεν ὅτι τὸ ... ὄνομα ..., παραδιδόμενα οὐκ ἐπὶ τῶν τυχόντων· καὶ γεννητῶν κεῖται πραγμάτων ἀλλ' ἐπί τινος θεολογίας ἀποῤῥήτου ...

[2] O. darf daran keinen Anstoß nehmen, weil die Tatsachen zu mächtig sprechen. Die Rolle, welche die großen Zaubernamen des Abraham, Isaak und Jakob in der Magie aller Völker spielten und die nun auch der Jesusname gewonnen hatte, war zu imposant, um sie abzuweisen. In diesem Falle denkt O. zunächst nicht an seine gewohnte Beweisführung, ein Tun — wie z. B. immer das Wundertun — durch Hinweis auf die Lauterkeit der ausführenden Person zu rechtfertigen, er benutzt vielmehr erfreut die an keine Nation, Konfession und persönliche Qualität gebundene Wirkungskräftigkeit der jüdisch-christlichen Zaubernamen, um damit die Überlegenheit dieser Geister und den über alle Nationen ausgedehnten Machtbereich ihres Gottes — heidnischer Anschauung überzeugend — darzutun. Keineswegs läßt O. die hebräische Sprache ihrer drei großen Mächte berauben. Herausfordernd fragt er die Heiden: Sagt uns doch, wer war Abraham? 4 34 τίς ὁ Ἀβραὰμ καὶ πηλίκος ὁ Ἰσαὰκ κ. ποίας δυνάμεως γέγονεν ὁ Ἰακ., ὡς τὴν θεὸς προσηγορίαν ἁρμοζομένην αὐτῶν τῷ ὀνόματι τηλικάσδε ποιεῖν δυνάμεις; sie können nicht antworten, denn den Schlüssel zu diesen Namen haben nur die Juden. Sie allein kennen die Geschichte dieser drei Magiegewaltigen und können sie schriftlich niedergelegt vorweisen. Sie also müssen

4 33 ὧν (τῶν τριῶν πατέρων) τοσοῦτον δύναται τὰ ὀνόματα συναπτόμενα τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ, ὡς οὐ μόνον τοὺς ἀπὸ τοῦ ἔθνους χρῆσθαι ἐν ταῖς πρὸς θεὸν εὐχαῖς κ. ἐν τῷ κατεπᾴδειν δαίμονας τῷ ὁ θεὸς Ἀβρα. κ. ὁ θ. Ἰσα. κ. ὁ θ. Ἰακ. ἀλλὰ γὰρ σχεδὸν καὶ πάντας τοὺς τὰ τῶν ἐπῳδῶν καὶ μαγειῶν πραγματευομένους. εὑρίσκεται γὰρ ἐν τοῖς μαγικοῖς συγγράμμασι πολλαχοῦ ἡ τοιαύτη τοῦ θεοῦ ἐπίκλησις καὶ παράληψις τοῦ τ. θ. ὀνόματος ...

Das Magische der Anschauung wird besonders darin deutlich, daß

2. die Wirkung des Namens — ausdrücklich sagt O. nicht ihren Ursprung hat in dem Wesen des Bezeichneten — sondern in der Eigentümlichkeit des Wortes, der Laute und Buchstaben: 1 25 οὕτως οὐ τὰ σημαινόμενα κατὰ τῶν πραγμάτων ἀλλ' αἱ τῶν φωνῶν ποιότητες καὶ ἰδιότητες ἔχουσί τι δυνατὸν ἐν αὐταῖς πρὸς τάδε τινα ἢ τάδε.

Und gerade mit dieser Begründung will O. die hartnäckige, widerspenstig streng monotheistische Verehrung rechtfertigen, indem er anschließend fortfährt: 1 25 οὕτω δ' ἀπολογησόμεθα διὰ τῶν τοιούτων καὶ περὶ τοῦ μέχρι θανάτου ἀγωνίζεσθαι Χριστιανοὺς, ἵνα μὴ τὸν Δία θεὸν ἀναγορεύσωσι μηδ' ἄλλῃ διαλέκτῳ αὐτὸν ὀνομάσωσιν.

So erklärt sich O. das Gebot Mosis Ex 23 13: 5 46 ταῦτα δὴ καὶ τὰ τούτοις ἀνάλογον ἀπόῤῥητα ἐπιστάμενοι Μωϋσῆς καὶ οἱ προφῆται ἀπαγορεύουσιν »ὄνομα θεῶν ἑτέρων« ὀνομάζειν ἐν στόματι, weil nämlich den besonders für eine Beschwörung geeigneten Gottesnamen[1], als welche O. aufzählt (5 45): Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs — Gott Israels — Sabaoth — Adonai — in eine andere Sprache übersetzt εἰς Ἑλλάδα ἢ

---

auch die eigentlichen Besitzer dieser Namen sein. Für die Namensträger folgert O aus ihrer Macht, die so groß ist, daß die bloße Namensnennung selbst von Andersgläubigen genügt, »ὧν καὶ αἱ ὀνομασίαι μόνον οὐ παρὰ τοῖς οἰκείοις μόνοις ἀλλὰ καὶ παρὰ τοῖς ἀλλοτρίοις« (4 35) ihre besondere Heiligkeit »τὸ θεῖον τῶν ἀνδρῶν« (4 34).

Den Jesusnamen reiht O. rühmend in die Reihe der berühmten und berüchtigten jüdischen Dämonennamen ein: τῆς δ' ὁμοίας ἔχεται περὶ ὀνομάτων φιλοσοφίας καὶ ὁ ἡμέτερος Ἰησοῦς, οὗ τὸ ὄνομα μυρίους ἤδη ἐναργῶς ἑώραται δαίμονας ἐξελάσαν ... (1 25)

5 45: (περὶ τῶν ἐπῳδῶν) μεταλαμβανόμενα εἰς ἄλλην διάλεκτον τὰ πεφυκότα δύνασθαι ἐν τῇ δεῖνα διαλέκτῳ οὐκέτι ἀνύει τι, ὡς ἤνυσεν ἐν ταῖς οἰκείαις φωναῖς.

[1] 4 34 gibt O. den Wortlaut auch einer längeren Beschwörungsformel: »Der Gott Israels, der Gott der Hebräer, welcher den König der Ägypter und sein Heer mit den Fluten des Roten Meeres bedeckt hat.«

ἄλλην διάλεκτον die Kraft fehlt οὕτως οὐδὲν ποιεῖ τὸ ὀνομαζόμενον ὡς οὐδ' ἄλλο τι τῶν μηδεμίαν δύναμιν ἐχόντων, die ihnen sonst innewohnt, vermöge διὰ τὴν τούτων ⟨τῶν ὀνομάτων⟩ φύσιν ἢ καὶ δύναμιν αὐτῶν, καὶ δαιμόνων . . . ὑποταττομένων τῷ λέγοντι ταῦτα.

### Die Bedeutung des Namenzaubers bei Origenes.

Der Namenzauber bedeutet die Belebung uralter Züge primitiv barbarischer Religion, aus der Zeit, da die Götter noch als nächtliche Ungeheuer am Wege lagerten und lauerten, um sich auf einen Jakob zu stürzen, Züge, die eine höfisch freundliche Kultur längst mit Wohlwollen umkleidet hatte.

Er macht uns eine letzte Seite an der Erscheinung Gottes bei O. deutlich. Hatte dieser bisher in seiner Philanthropie einen Gott aller Kultur auf uns herniederblicken lassen mit dem edlen, vernunftdurchleuchteten Antlitz eines griechischen Zeus, voll verstehender, versorgender Vatergüte, einem so menschlich nahen Antlitz — so wendet er ihn plötzlich und eine unberechenbare, nur mit Gefahr zu behandelnde »Macht« warnt und droht uns entgegen, die man mit der richtigen Aussprache des Namens sich zu Diensten zu zwingen verstehen muß.

Fragen wir, wie kam O., der so sicher Empfindende, zu diesem unterwertigen Gute, so ist die Antwort: er mußte. Er wollte verstehen und konnte es nicht, daß der Name des höchsten Gottes nicht ein Gleichgültiges sein sollte. Das Natürliche war ihm, wie C. (1 24; 2 74; 5 41), zu erklären, ob Zeus oder Jupiter, der Name tut nichts zur Sache. Und O. äußert sich auch einmal dementsprechend. 8 37 widerruft er teilweise seine Ausführungen: es kommt nicht darauf an, ob der Gottesname griechisch oder lateinisch gebraucht wird. Ja die Christen gebrauchen in ihren Gebeten nicht einmal die Namen des ATs: οὐ γάρ ἐστιν ὁ ἐπὶ πᾶσι θεὸς εἷς τις τῶν κεκληρωμένων διάλεκτόν τινα βάρβαρον ἢ Ἕλληνα καὶ μηκέτι τὰς λοιπὰς ἐπισταμένων ἢ μηκέτι τῶν ἐν ἄλλαις διαλέκτοις λεγόντων φροντίζειν.

Die Treue jedoch gegenüber der Schrift und sein nach moderner Religionswissenschaft, zum Teil richtiges historisches Verständnis des AT zwangen O. in andere Bahn.

1. Der Namenzauber ist die Form, in der O. den ihm fremden, eifersuchtsvollen jüdischen Monotheismus sich aneignete.

Die Strenge des Monotheismus nicht nach seinem Inhalt,

sondern nach seiner äußeren Beobachtung war ihm unverständlich. Dieser uralte, vor der Erfindung der griechischen Buchstaben fixierte, jahrhundertlang machtvoll herrschende einzige Glaubenssatz eines Volkes war kein gewöhnliches Dogma. Das Gebot selbst war schon umwittert von Furcht vor Zauber und Bann, man durfte es mit dem Denken nicht anrühren. O., der nicht ruhte, bis ihm das Unverständliche verständlich geworden, gab eine Deutung aus seiner Welt. Die Wirkung dieser Macht war unbegreifbar, Wunder tat sie für den Verstand, also war ihr nur mit einem beizukommen, mit Magie. Und so fühlte denn O. aus der Namenseifersucht und dem Numinösen des AT den Namenzauber heraus.

Es ist also der so unhellenisch eifersüchtige Judengott, der »fremde« Gott, den O. nie ganz verstanden hat, der in der Begrenztheit eines Dämons bei O. in der Magie auflebt. Die Fremdheit äußert sich in der ängstlichen Vorsicht, mit der der Gläubige sich in seinem Bannkreis bewegen muß, in dem furchtvoll sich duckenden blinden Gehorsam vor dem unbegreifbaren Umspringen mit den Menschen, der Natur und den Ereignissen, in dem Staunen vor den so paradoxen at-lichen Wundern wie im Ezechiel und in der stereotypen Art der Wiederholung des bloßen Gebots.

Damit ist O. feinfühlig dem Unterschied zwischen jüdischem, primitiv praktischem Monotheismus und abstrakt philosophischem gerecht geworden, den auch C. empfunden zu haben scheint. In dessen Geringschätzung für die einzige Erkenntnis der Juden, für ihren armseligen Monotheismus liegt zugleich ein Empfinden dafür, daß ihr Gott wie ihr Monotheismus ein anderer ist, eng gegenüber seinem höchsten Gott und dessen Universalismus.

2. Der Namenzauber ist ein für die Masse höchst wirksamer Schutz, den positiven Gehalt der jüdischen Gottesvorstellung zu retten und die neue Religion vor dem Aufgehen in der synkretistischen Vermischung aller Götternamen und ihrer Götter zu bewahren.

Nicht nur die Beschränktheit, sondern auch die einzigartige Höhe der jüdischen Gottesvorstellung hatte O. empfunden. Sein Bestreben geht nun darauf, den höchsten allen gemeinsamen Gott zusammenzuschließen mit den hohen sittlichen Vorstellungen des Judentums. Er will sich nicht durch einen Juppiter erinnern lassen an den Vater Kronos und die Mutter Rhea mitsamt den anhängenden unsittlichen Mythologien. Die vom Volke am besten

respektierte Verzäunung gegen das heidnische Pantheon war aber sicher der Namenzauber. Welche Rolle er in den unteren Schichten spielte, läßt sich schon aus dem ἀ. λ. des C. entnehmen. Dieser gründet das ganze Christentum auf die Stärke einiger Dämonennamen (1 6) und kommt immer wieder auf die unbegreifliche Macht »des« Namens zurück (3 12).

Doch darf man nicht glauben, daß es sich bei O. um eine bloße Anpassung an die magischen Vorstellungen der Menge handelt. Er ist selbst so stark in sie verstrickt, daß er das Bewußtsein dafür, wie weit er geht, verloren hat.

Mit gutem Gewissen weist er eine Verteidigung gegen die Anschuldigung, sich des ganzen Zauberapparates zu bedienen, als unnötig ab (6 39), da gegen die Christen in dieser Hinsicht nicht der geringste Verdacht vorläge: περὶ ὧν οὐκ ἀπαιτεῖ ἡμᾶς ἀπολογήσασθαι τὸ εὔλογον, ἅτε οὐδὲ κατὰ ποσὸν ἐνεχομένους τοιαύταις ὑπονοίαις (ähnlich 6 40 Schluß)[1].

Wenn er aber dann beteuert 1 6 betreffs des Exorcismus, die Christen bedienten sich keiner Zauberformeln, sondern nur der Anrufung des Namens Jesu und der Lesung evangelischer Abschnitte: σαφὲς ὅτι Χριστιανοὶ οὐδεμιᾷ μελέτῃ ἐπῳδῶν χρώμενοι τυγχάνουσιν ἀλλὰ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἄλλων λόγων πεπιστευμένων κατὰ τὴν θείαν γραφήν (oder vorher: μετὰ τῆς ἀπαγγελίας τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν), so entgeht ihm, daß er damit nur die Zauberformel christlich ersetzt hat, den Zauber selbst aber behält.

## D. Monotheismus und Polytheismus.

Abschließend bleiben uns noch die zwei Fragen zu erledigen, in denen O. selbst seinen Gegensatz zu C. am stärksten herausstellt: das Verhältnis beider zum Monotheismus und zur Teleologie.

---

[1] Wie O. blickt C. mit Verachtung auf die Gaukler (6 32), die Menschenberücker, welche dem Schimmer und Firnis der Worte und Namen nicht widerstehen können.

Das gelegentliche Lob des C. über die Chaldäer und Magier (6 80) als »ἐνθεώτατα ἐξ ἀρχῆς ἔθνη« ruft eine nachteilige Beurteilung des O. hervor auch über die Magier, die er 1 58. 59 mit sichtlicher Hochachtung behandelte: die Chaldäer »ἀφ' ὧν ἡ ἀπατηλὸς γενεθλιαλογία νενέμηται τοὺς ἀνθρώπους«, die Magier »ἀφ' ὧν ἡ παρώνυμος τοῦ ἔθνους αὐτῶν μαγεία καὶ τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν ἐπὶ διαφθορᾷ κ. ὀλέθρῳ ... ἐπιδεδήμηκε.

I. Celsus.

Der Heide Celsus, offiziell Polytheist, indem er den Dämonenglauben pro forma akzeptiert, ist seiner Gesinnung und seinem Empfinden nach Monotheist.

Seine Vernunft erkennt nur eine Autorität an, die die Welt regiert, und seine Frömmigkeit kennt nur einen Gott, mit dem die Seele Gemeinschaft zu haben strebt[1].

1. Selbst sein Glaube an die göttliche Natur der Gestirne vermag im Grunde keine trennende oder vermittelnde Größe zwischen Gott und Seele zu schieben. Die leuchtenden Gestirne mit ihrem Regiment von Donner und Blitz sind dem für gewaltige Natureindrücke am liebsten im Riesenausmaß von Weltflut und Weltfeuer empfänglichen Gemüt des C. ein Stück Bewunderung — seine Seele jedoch könnte nie abirren, zu selbstverständlich ist ihr der letztlich nur eine höchste Gott, als daß sie bei einem Päan selbst an die Sonne nicht stets den Schöpfer im Geschöpf preisen sollte — und ferner sind sie ihm eine willkommene literarische Übernahme: von einer engeren Beziehung zu Gott als dessen Freunde, Hofstaat u. ä. wie z. B. bei O. oder zu den Menschen als deren Schicksal bestimmende Macht läßt C. nichts merken.

2. Der Abscheu vor den Dämonen ist bei C. so stark, daß er sogar bei der Apologie ihres Dienstes neben die Verteidigung die Warnung stellt. Es sei noch einmal erinnert an seinen zweimaligen Umschwung: 8 60. 62. 63 von den Dämonen zum Hinweis auf Gott — 8 63. 66 von den Königen Zurückziehung auf Gott.

3. ist nicht zu übersehen die Empfindlichkeit des C. gegen den Dualismus infolge der Einführung des Teufels bei den Christen: 6 42 σφάλλονται δὲ ἀσεβέστατα ἅττα καὶ περὶ τήνδε τὴν μεγίστην ἄγνοιαν, ὁμοίως ἀπὸ θείων αἰνιγμάτων πεπλανημένην, ποιοῦντες τῷ θεῷ ἐναντίον τινὰ, διάβολόν τε καὶ γλώττῃ Ἑβραίᾳ Σατανᾶν ὀνομάζοντες τὸν αὐτόν. ἄλλως μὲν οὖν παντελῶς θνητὰ ταῦτα καὶ οὐδ' ὅσια λέγειν, ὅτι δὴ ὁ μέγιστος θεὸς, βουλόμενός τι ἀνθρώπους ὠφελῆσαι, τὸν ἀντιπράσσοντα ἔχει καὶ ἀδυνατεῖ . . .

Ferner fühlt C. (8 12) im Interesse des Gegners den Monotheismus verletzt durch die Verehrung des »ὑπηρέτης«. Und dieser Polytheismus empört ihn besonders, weil er merkt, daß dieser »Diener« anders als die heidnischen Gottheiten (8 13. 14)

[1] Die Reinheit der von ihm erwünschten Gottesverehrung zeigt 1 8 und 8 63; 8 49.

Gott wirklich Konkurrenz macht. 8 12 εἰ μὲν δὴ μηδένα ἄλλον ἐθεράπευον οὗτοι πλὴν ἕνα θεὸν, ἦν ἄν τις αὐτοῖς ἴσως πρὸς τοὺς ἄλλους ἀτενὴς λόγος· νυνὶ δὲ τὸν ἔναγχος φανέντα τοῦτον ὑπερθρησκεύουσι καὶ ὅμως οὐδὲν πλημμελεῖν νομίζουσι περὶ τὸν θεὸν, εἰ καὶ ὑπηρέτης αὐτοῦ θεραπευθήσεται.

4. Mit Heraklit kämpft C. aufklärerisch gegen die Idololatrie (1 5; 7 62), und es ist ihm wichtig, daß die Christen in diesem Punkte nichts lehren, was die Heiden nicht schon lange wüßten: τί γοῦν σοφώτερον τοῦ Ἡρακλείτου ἡμᾶς διδάσκουσιν; Lächerlich ist ihre Weisheit, wenn die Christen nur verkünden, daß Stein und Holz nicht Gott sei: εἰ μὲν ὅτι λίθος ἢ ξύλον ἢ χαλκὸς ἢ χρυσὸς..., οὐκ ἂν εἴη θεὸς, γελοία ἡ σοφία.

Umgekehrt richtet C. den gewöhnlichen Vorwurf der Christen gegen diese selbst. Die Idololatrie, die sie treiben, ist viel schlimmer als je die der Heiden: statt einer goldenen oder steinernen, somit wenigstens dauerhaften Statue, verehren sie den verfaulenden Leib eines Toten:

3 41 (ἐγκαλεῖ ἡμῖν ... περὶ) τοῦ Ἰησοῦ ὅτι ἐκ θνητοῦ σώματος ὄντα θεὸν νομίζομεν καὶ ἐν τούτῳ ὅσια δρᾶν δοκοῦμεν.

3 42 τὰς ἀνθρωπίνας τοῦ Ἰησοῦ σάρκας χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ καὶ λίθῳ, ὅτι αὗται ἐκείνων φθαρτότεραι (μιαρώτεραι) — 7 40 (7 36) ... τὸν δὲ καὶ αὐτῶν ὡς ἀληθῶς εἰδώλων ἀθλιώτερον καὶ μηδὲ εἴδωλον ἔτι ἀλλ' ὄντως νεκρὸν σέβοντες (dazu 7 68).

II. Origenes.

1. Die Schwäche seines Vorwurfs.

Es ist natürlich, daß O. den bequemen Vorwurf aller Apologeten, den des Polytheismus, einem solchen Gegner gegenüber nur schwer anbringen konnte.

3 35 merkt man deutlich, welche Schwierigkeit ihm C. darin macht, »daß er andre Ansichten hat wie die übrigen Griechen«: Ἐπικούρειος ὢν καὶ μὴ τὰ αὐτὰ τοῖς Ἕλλησι φρονῶν καὶ μήτε δαίμονας γινώσκων μήτε κἂν ὡς Ἕλληνες θεοὺς σέβων... (Ein gutes Zeugnis für den Monotheismus des C.!).

5 2 ist O. diesem »Atheisten« gegenüber in größter Verlegenheit. Er muß dessen eigne Götter, Apollo, Pythia, verteidigen, Äskulap ins Feld führen gegen ihn, der ἀναιρεῖ καὶ τὰ ὑπὸ τῶν πολλῶν περὶ θεοῦ ἐπιφανείας δοξαζόμενα καὶ ὑπ' αὐτοῦ ἐν τοῖς ἀνωτέρω προειρημένα. Polytheisten waren so viel bequemer anzugreifen als — zu gewinnen.

Die Ausführungen des C. gegen die Idololatrie übersieht O., die reine Gottesverehrung desselben bezeugt nur die Heuchelei des Epikureers; inbetreff seines Angriffs auf den Gegner Gottes, das zweite dualistische Prinzip, ist O. merkwürdig unempfindlich.

Der Vorwurf des Polytheismus im Munde des O. selbst klingt wenig überzeugt und überzeugend. Seine bessere Erkenntnis verbirgt er hinter Rm 1 19—23. Paulus ist der Schild, den er immer wieder vorhält (3 47. 73; 4 30; 6 3; 7 47), selbst wenn gar keine Angreifer vorhanden sind[1]. Die Heiden müssen Polytheisten sein, wie die Juden Sünder, nachdem sie Jesus verworfen haben. Diese Anklage gehört zum Dogma. Nur wenn er muß, weiß O., daß auch die rechte Gottesverehrung den Heiden schon geoffenbart worden ist (1 5), nicht nur die rechte Gotteserkenntnis.

2. Offiziell ist O. ein bis zur Ängstlichkeit gewissenhafter Monotheist. Mit allem Nachdruck richtet er als unverrückbare Grenzpfähle die Schriftgebote auf:

5 6 II Mose 20 3—5: Du sollst keine andern Götter haben neben mir. Du sollst dir kein Bild ...

Gegen Gestirndienst: Dtn 4 19, daß du nicht deine Augen zum Himmel erhebest und die Sonne schaust und den Mond und die Sterne ...

Gegen Engeldienst 5 8: Kol 2 18. 19 Lasset euch von niemand verführen, der sich in Verdemütigung und Engeldienst gefällt.

Gegen Zauberei und Wahrsagung 5 9: Lev 19 31 Ihr sollt euch nicht zu den Zauberern wenden noch von den Wahrsagern etwas erfragen, um nicht von ihnen verunreinigt zu werden.

Ps 95 5: Alle Götter der Heiden sind böse Geister (3 2. 87; 4 29).

---

[1] Sehen wir näher zu, so überrascht vor allem, wie ganz im Groben die Anklage des O. gehalten ist. Holz, Stein oder gar die vierfüßigen Tiere muß man verehren, um Polytheist zu sein: 6 3 καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν. Diese Anschuldigung soll alle Erkenntnisse Platos wertlos machen in der 6 3 seinen Zitaten vorausgeschickten Gesamtwiderlegung des O. Die strenge Beurteilung der Hahnopferung des Plato-Sokrates (6 4) wird nur verständlich, wenn man die magisch derben Vorstellungen der Christen innerhalb dieser Sphäre in Betracht zieht.

Gereizt geht O. sogar einmal so weit, Rm 1 24 von der Schändung der Leiber zu zitieren (7 47). Doch hat er ohne paulinische Deckung keinen entsprechend scharfen oder schärferen Vorwurf persönlich gegen die Heiden erhoben.

Der Grundzug aller Anklagen ist: Verehrung des Geschöpfs statt des Schöpfers: σέβοντες καὶ λατρεύοντες τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα (6 3).

Das Urteil lautet: καὶ δείξομεν ὅτι οὐχ οἷον τε τούτους πολυθέους γενομένους ἐν χώρᾳ καὶ μερίδι κρείττονι γεγονέναι (3 22).

7 57 Lc 10 19: Die geheimnisvoll große Ermächtigung auf Schlangen und Skorpionen zu treten und über alle Gewalt des Feindes.

Von hohem sittlichen Gesichtspunkte aus begründet O. den Monotheismus in schönster Weise 4 26.

3. Die Auslegung der biblischen Verbote schon zeigt, daß die Gefühlswelt des O. polytheistisch orientiert ist. So folgert er aus der Schrift nicht die Nichtigkeit der Götzen (5 10), sondern gerade ihre Existenz. Aus der sorgfältigen Einschärfung der Verbote, vor allem der Abgrenzung des gefährlichen »θεραπεύειν« (5 4)[1], merkt man seine Arbeit und seine Erfahrungen an der Masse. In dieser Schicht ist die Abwendung vom Bilderdienst nicht zu erreichen mit wenigen selbstverständlichen logischen Schlüssen, es handelt sich um keine γελοῖα σοφία, sondern um eine mühsame, schwer erkämpfte Losreißung des Herzens von den leblosen Dingen, von dem Schönen in der Welt (3 75), selbst von Silber und Gold. Erlösung, völlig umgewandeltes Leben bedeutet es, wenn der Pistiker triumphierend sich endlich zu sagen getraut, daß es wahnsinnig sei zu glauben, wahre Götter könnten in Bildern und durch Bilder verehrt werden (3 76). Bewunderung hat O. für diese Christen, die sich durch ihre Erkenntnis auf die Höhe wahrer Philosophen gehoben haben.

Die Hochachtung des O. verrät, daß er selbst nicht die leichte, klare Luft der Aufgeklärtheit atmet, sondern sich noch immer mit einem Rest von Befangenheit in dieser Göttersphäre bewegt — weit ängstlicher als C., aber auch weit erlöster und jubelnder.

O. will nichts davon wissen, daß man die Götter oder ihre Statuen verlache und schmähe. Man merkt die Scheu, bis zu diesem Äußersten zu gehen, um die Nichtigkeit der Dämonen zu erweisen. Nein, die Dämonen sind ja wirklich da, und man darf sie nach christlichem Gebot so wenig lästern wie einen Menschen schmähen (8 41 [8 38; 7 46]): 8 41 ἀλλ' οὐδ' ἂν ὧσί τινες δαίμονες ἐνιδρυμένοι τισὶν ἀγάλμασι, καὶ νομίζηται ὁ μέν τις αὐτῶν εἶναι Διόνυσος, ὁ δ' Ἡρακλῆς, οὐδὲ τούτοις λοιδορούμεθα· μάταιον γὰρ τὸ τοιοῦτον καὶ οὐδαμῶς κατὰ τὸν πρᾷον καὶ εἰρηναῖον καὶ γαληνὸν τὴν ψυχὴν καὶ

[1] Mit dem θεραπεύειν darf man nicht so leichtfertig umgehen wie C.: 8 9 ὅρα δὲ πῶς ἀβασάνιστόν ἐστι τὸ »εἰ γάρ τι καὶ ἄλλο . . . θεραπεύσεις«. Nicht einmal anhören dürfen die Christen den Rat des C., den Dämonen Gebete darzubringen (8 12).

μαθόντα ὅτι οὐδὲ διὰ τὴν κακίαν δεῖ τινι λοιδορεῖσθαι, εἴτ' ἀνθρώπῳ εἴτε δαίμονι. Gerade weil die Dämonen für O. so wirklich sind, so überall und jederzeit gegenwärtig, ist der Christ so dankbar dem Dämonenbezwinger (3 40 [7 57]), der sie von diesem unwürdigen Dienst befreite, freiwillig wird er nicht wieder in die Knechtschaft zurückkehren, indem er sich durch Opfer und Verehrung von Gott lossagt und wieder ihrem Bann unterwirft.

Man merkt das Aufatmen, wenn O. ausruft: wir brauchen nun den Dämonen nicht mehr zu schmeicheln, μηδαμῶς τοὺς δαίμονας διὰ τῶν θυσιῶν κολακεύοντες καὶ πάντῃ καταφρονοῦντες αὐτῶν (4 32). Es sind besiegte Feinde (3 40). Sie vermögen nichts mehr über die, »welche die Waffenrüstung Gottes angezogen haben« (Eph 6 11) (8 34) [C. sagt: »über die, welche richtig philosophieren, 6 41]. Und das ganze Glück des Erlöstseins liegt in dem Wort 3 80: Kann man sich ein Höheres ausdenken, als Hingabe allein an den allmächtigen und allgütigen Gott und eine Lehre, die von allen geschaffenen Dingen freimacht?

4. So lebendig wie die Feinde Gottes und der Menschen, fühlt O. aber auch die Freunde. Gott lebt nicht allein, es ist auch nicht allein der Sohn neben dem Vater, sondern oft genug merkt man, wie O. Gott inmitten einer Schar hoher Wesen sich vorstellt, die unaussprechlich sind wie er selbst und der Logos: 7 43 ἡμεῖς δὲ οὐ μόνον τὸν θεὸν ἄῤῥητον εἶναί φαμεν ἀλλὰ καὶ ἕτερα τῶν μετ' αὐτόν . . . Er schaut Gott inmitten einer großen Hausgemeinde; zur κοινωνία mit Gott wünscht der Christ zu gelangen, 3 56 »καὶ μακαρίας μετὰ θεοῦ καὶ τῶν οἰκείων τοῦ θεοῦ διεξαγωγῆς«, hinzutreten will er 8 5 »zu der Menge vieler tausend Engel, zur Gemeinde der Erstlinge, welche in den Himmeln aufgezeichnet sind« (Hebr 12 22. 23). O. begründet es 8 34, daß wir uns außer Jesus noch eine Menge solcher Wesen wünschen, die uns gewogen sind, damit sich Dan 7 10 für uns erfülle: εἰ δὲ καὶ πλῆθος ποθοῦμεν ὧν φιλανθρώπων τυγχάνειν θέλομεν, μανθάνομεν, »ὅτι χίλιαι χιλιάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ, καὶ μύριαι μυριάδες ἐλειτούργουν αὐτῷ«, αἵτινες ὡς συγγενεῖς καὶ φίλους τοὺς μιμουμένους τὴν εἰς θεὸν αὐτῶν εὐσέβειαν ὁρῶντες συμπράττουσιν αὐτῶν τῇ σωτηρίᾳ . . . ἐπιφαινόμενοι καὶ οἰόμενοι αὐτοῖς δεῖν ἐπακούειν καὶ ὥσπερ ἐξ ἑνὸς συνθήματος ἐπιδημεῖν ἐπ' εὐεργεσίᾳ καὶ σωτηρίᾳ τῶν εὐχομένων θεῷ . . .

Wenn wir nun O. und C. vergleichen, so ist sicher, daß das polytheistische Moment, welches O. zum Monotheismus hinzu-

bringt, stärker und umfangreicher ist als das des C. In der Dichte der Belebung des Kosmos mit Wesen, in der Wirklichkeit ihrer Existenz und ihrer Dramatisierung, in der Zusammenschau bald mit Gott als sein Hofstaat, bald mit den Menschen als Freunde und Feinde, ist O. dem C. überlegen. Aber je stärker der polytheistische Grund, desto wirkungsvoller die monotheistische Forderung. Was O. durch Fülle verwirrt, das klärt er auch wieder durch Festigkeit der Dogmen, und der schließlich ja auch bei ihm nur eine Gott steigt um so leuchtender zielsetzend aus dem Chaos empor. Logisch, herb und nüchtern der Monotheismus des einen, phantastisch, erkämpft und erlebt der des andern. Die Masse der in die Kirche einströmenden Heiden bringt den Rückschlag gegenüber der Höhe der Philosophie und des Judentums, aber O. vermag die Flut zugleich aufzunehmen und ihr doch auch Dämme zu setzen, weit genug sie zu fassen, aber auch fest genug die Reinheit der Gottesvorstellung dagegen zu schützen.

## E. Der Streit um die Teleologie.

Zu diesem Abschnitt liegt eine spezielle Untersuchung vor von A. Kind, Dr. phil., Teleologie und Naturalismus in der altchristlichen Zeit. Der Kampf des Origenes gegen Celsus um die Stellung des Menschen in der Natur. Jena 1875. Ich verweise auf die Kritik in der ThLZ 1876 S. 189f. von Harnack, wo die Gründe für die geringe Brauchbarkeit der Schrift für Theologen angegeben sind. Ich kann sie nur durch eingehendere Ausführung einzelner Punkte ergänzen.

Verfehlt war von vornherein die isolierte Betrachtung von 4 52 u. 4 75 bis Schluß des IV. Buches. So lockend dieser Ausschnitt für einen Vergleich mit dem »heute noch gewaltig tobenden Kampf« (S. 34) sein mochte, so irreführend war er, wenn man sich auf ihn beschränkte, für die Gesamtauffassung der beiden gegnerischen Persönlichkeiten. Denn gerade dieser Abschnitt enthält die stärkste polemische Ausschreitung des C.[1] im ἀ. λ., auf

[1] Man hat den Eindruck, daß C. eine polemische Abschweifung zu einer prinzipiellen Unterscheidung ausbaut. Den ersten Anstoß gewinnt er (mit Beziehung auf Phädon oder den Froschkrieg?) durch die parodistische Zusammenstellung der Juden und Christen mit einem Knäuel von Fledermäusen oder Ameisen usw. 4 23. Diesen hohnvollen Vergleich, durch den C. seinen Widerwillen packend zum Ausdruck gebracht zu haben fühlt, behält er im Gedächtnis und versucht 4 52 im Ernst, in

dessen Übertreibungen man ihn keineswegs festlegen darf. Daß es sich bei C. in der Hauptsache nur um eine gelegentlich angenommene Position handelt, hätte Kind selbst, wenn er von der Lektüre des ganzen Werkes absah, der Unausgeglichenheit, der leichten Begründung und vor allem den Widersprüchen innerhalb des Abschnittes selbst entnehmen können.

Zunächst ist in der abschließenden Betrachtung Kinds der Schlußstrich, den er unter C. und O. setzt, nicht zutreffend.

1. Zu Celsus: »Es ist eine schroffe Ansicht, wenn Celsus die Tiere nicht nur den Menschen gleichsetzt, sondern sie sogar über dieselben stellt« (S. 35).

Es stimmt aber nicht, daß C. die Tiere über die Menschen stellt, denn zum Schluß erklärt er ausdrücklich (4 99), allen übertreibenden Folgerungen vorbeugend, auch die Tiere seien nicht von Gott bevorzugt, so wenig wie die Menschen, »auch nicht für den Löwen oder Adler oder Delphin ist alles gemacht«.

Aber auch nicht einmal die Gleichsetzung der Tiere mit den Menschen ist diesem vernunftstolzen Aristokraten Ernst. Gewöhnlich spricht er (4 58) wie O. stets verächtlich von den »ἄλογα« ζῶα, von der unvernünftigen Kreatur (4 75; 4 88). Und durch seine Vergleichung der Christen mit Tieren glaubt er, die ersteren wirkungsvoll herabzusetzen[1]. C. denkt nicht daran, »auch die Seelen der unvernünftigen und geringsten Tiere von Gott her« sein zu lassen, wie Kind ohne weiteres behauptet: »diese Ansicht ist, wie O. andeutet, wirklich die des Celsus« (S. 14).

Es ist gerade bezeichnend, daß C. in diesem Falle ausweicht. Nur die Gleichheit des Leiblichen, der Materie bei Mensch und Tier will C. behaupten, während er eine Ähnlichkeit in Bezug auf »das Andere« dahingestellt sein läßt: 4 52 καὶ ψυχὴ μὲν θεοῦ ἔργον, σώματος δὲ ἄλλη φύσις. καὶ ταύτῃ γε οὐδὲν διοίσοι νυκτερίδος ἢ εὐλῆς ἢ βατράχου ἢ ἀνθρώπου σῶμα· ὕλη γὰρ ἡ αὐτὴ, καὶ τὸ φθαρτὸν αὐτῶν ὅμοιον.

Die Seelen sind freilich von Gott geschaffen, daß die Tiere eine Seele hätten, spricht C. denn auch nie direkt aus[2]. Die

---

Erinnerung wahrscheinlich an Argumente, wie sie im philosophischen Schulstreit üblich waren, ihn einmal, soweit es ihm möglich ist, naturwissenschaftlich zu stützen.

[1] Vgl. seinen Spott über die Tierverehrung in Ägypten, über die Kulte, in denen Tiermasken getragen werden.

[2] Er hätte dann auch wohl mehr Interesse für die Probleme der Seelenwanderung zeigen müssen.

Folgerungen sind ihm peinlich. Man merkt, er hat sich in der Hitze der Polemik auf einem nur wenig durchdachten Gebiete zu weit gewagt[1] und umgeht nun unangenehme Resultate mit Schweigen. O., der viel sorgfältiger Klarheit gesucht, hilft sich, indem er die animalische Seele einschiebt.

Im übrigen kann O. viele Anschauungen des C. durchaus mitmachen. Menschlich standen ihm die Tiere höchstwahrscheinlich sogar näher als C. Denn auch in die Tiere fahren die Dämonen, und auch der Tiere erbarmt sich der Christ und treibt sie ihnen aus. Eine Einkörperung der Seele in Tiere kommt durchaus in Frage und bedarf energischer Zurückweisung. C. dagegen holt nur einige interessante Fälle von damals wie heute gern erzählten Abnormitäten im Tierleben hervor, wozu O. bereitwillig beisteuert. In seiner naturwissenschaftlichen Anschauung hat O. die Möglichkeit bereit, aus dem toten Menschenleib sich eine Schlange bilden zu lassen (4 57), welcher Fall ihm so interessant sein kann, daß er darüber ins Fahrwasser des C. entgleist (4 59).

Das Thema: »ob auch gewisse vernunftlose Tiere ein Wissen von Gott haben«, ist ihm durchaus diskutierbar (4 88). Das Wahrsagen der Vögel macht auch ihm großen Eindruck. Er tadelt schließlich an C. nur, daß dieser Behauptungen schon als sicher hinstellt, über die bisher noch die Ansichten der Gelehrten auseinandergehen: καὶ τῶν ἀλόγων ζῴων τινὰ ἀποφῆναι ἐννοοῦντα περὶ τοῦ θεοῦ, περὶ οὗ τοιαῦται διαφωνίαι γεγόνασι καὶ τοῖς ὀξυτέροις τῶν πανταχοῦ ἀνθρώπων, Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων (4 88). O. zählt die Probleme auf, die sich hier möglicherweise ergeben können, und möchte sich dann persönlich entscheiden: 4 88 ἄλλοι δέ (φασι) θειοτέρας αὐτῶν (die Tiere als die Menschen) καὶ πρὸς τοῦτ' (zum Wahrsagen) ἐπιτηδείους εἶναι τὰς ψυχάς, ὅπερ ἔστιν ἀπιθανώτατον.

Niemals aber hätte Kind behaupten dürfen, daß

2. »Origenes ausschließlich den Menschen zum Zwecke der Schöpfung setzt, und alles und jedes auf ihn bezieht« (S. 35). Kind hätte nur ein paar Kapitel vorher zu lesen anzufangen brauchen, um zu sehen, wie O. sich auf das lebhafteste gegen derartige Beschuldigungen wehrt. Was C. als christliche Aussprache anführt, will er keineswegs gelten lassen: Zunächst wehrt O. nur ab: 4 27 nicht jeder Mensch darf einfach behaupten οὐχ ἁπλῶς οὖν . .

[1] Für eine nur vorübergehend angenommene Position spricht die auch von Kind bemerkte Inkonsequenz des C. in Bezug auf Einordnung der Pflanzen, die er unversehens nun doch wieder Menschen und Tieren zu Dienst sein läßt.

λέγοι ἂν ὅτι »τὸν πάντα κόσμον καὶ τὴν οὐράνιον φορὰν« ἡμῖν μάλιστα πεποίηκεν ὁ θεός. Der demütig Gläubige . . . mag wohl sagen: πάντα ταῦτα ἡμῖν ὁ θεὸς προδεδήλωκε καὶ κατήγγειλεν (die Weissagung der Propheten).

Dann aber weist er entschieden die Behauptung des C. zurück (4 28), daß die Christen glaubten, Gott kümmere sich nicht um das Sternenheer, er ließe die ganze weite Welt gehen, wie sie will, nur ihretwegen sorge er sich . . usw. »τὰ μὴ λεγόμενα πρὸς ἡμῶν περιτίθησιν ἡμῖν«, er beweist das Gegenteil τοῖς καὶ ἀναγινώσκουσι . . ὅτι ἀγαπᾷ πάντα τὰ ὄντα ὁ θεός. Gott kümmert sich um alles, was er geschaffen. Ja, schließlich wird O. scharf 4 29: Von solchen Leuten, die C. Würmer nennt »οὓς ὠνόμασε σκώληκας« hat er vielleicht gehört ὅτι ὁ θεός ἐστιν, εἶτα μετ' ἐκεῖνον ἡμεῖς, man kann auch eine Philosophenschule nicht verantwortlich machen für allen Unsinn, der geschwatzt wird von einem ὑπὸ προπετοῦς μειρακίου, τριῶν ἡμερῶν φοιτήσαντες εἰς φιλοσόφου . . vielmehr was die Christen betrifft: ἴσμεν γὰρ ὅτι πολλά ἐστιν ἀνθρώπου τιμιώτερα. Ferner behaupten wir nicht, daß die Gestirne uns unterworfen sind, und von keinem gut unterrichteten Christen hat C. wohl gehört, daß alles dazu bestimmt sei, uns zu dienen (4 80).

Wenn Kind S. 36 in einer allzu primitiven Darstellung der Kosmologie des O. sagt: »Daher unterscheidet er drei Klassen: Engel, Dämonen und Menschen. Der Mensch steht in der Mitte zwischen den beiden andern. . . . Er ist Mittelpunkt der Schöpfung, der Zweck aller Dinge«, so hat er Aussprüche wie folgende übersehen: 4 28 ist Christus die Versöhnung nicht nur für unsere Sünden, sondern für die der ganzen Welt, wo der, welcher O. kennt, weiß, daß dieser bei der ganzen Welt gerade auch an Engel und Dämonen gedacht hat.

4 24 Nicht die Menschen vor allem führt O. gegen C. ins Treffen, sondern die Gestirne, die Engel, die guten Genien der Heiden, »desgleichen alle übrigen Wesen, die vortrefflicher sind als die Menschen«.

Niemals gehört O. in eine Rubrik von Leuten, wie Kind sie S. 6 und 7 schildert: »Es ist ja eine im Wesen des Menschen begründete Tatsache, daß er sehr geneigt ist, alle Dinge äußerlich auf sein Wohl zu beziehen«. . . »Wenn aber der Mensch zunächst bei sich Einkehr hält, sein eigenes Ich zum Ausgangspunkt der Betrachtung macht, da liegt die Gefahr nahe, daß er auch sein eignes Ich zum Mittelpunkte der Welt macht, und wenn nicht

wahrhaft spekulativer Sinn ihn hinaufführt in den reinen Äther der Ideenwelt, wenn nicht wahrhaft wissenschaftliche Betrachtungsweise ihn einen Blick tun läßt in die ewigen Gesetze der Weltordnung, so wird leicht jene niedere teleologische Weltanschauung Platz greifen, welche alle Dinge äußerlich auf das persönliche Wohl des Menschen bezieht usw.« Weder ist O. der dem Schema Kinds entsprechende Teleologe noch C. der entsprechende Naturalist.

Den Streit im Einzelnen zu verfolgen 4 52—4 99, hat — um die prinzipielle Einstellung beider zu gewinnen — keinen Zweck, so interessant auch manche Stellen, z. B. 4 88, für die Charakteristik besonders des C. sein mögen. Zunächst waren die Extreme auf ihr Maß zurückzuführen: C. ist es nicht Ernst mit der Unterordnung des Menschen unter die Tiere, O. will keine uneingeschränkte Überordnung des Menschen über alle Wesen. Es zeigt sich in diesem Falle so recht die Entstellung des tatsächlichen Verhalts infolge des Kampfes, indem C. wie O. aufgeregt und lange über das im Grunde beiden nebensächliche Problem der Vernunft oder Unvernunft der Tiere streiten, während sie über ihre wichtigste Übereinstimmung, die Annahme einer unsterblichen Seele weder hier noch in der ganzen Schrift ein Wort verlieren. Wichtig ist die zusammenfassende Schlußformulierung beider 4 99:

C. Hauptton: Die Welt als Werk Gottes muß als Ganzes vollkommen sein, um ihrem Schöpfer keine Unehre zu machen, οὐκ οὖν ἀνθρώπῳ πεποίηται τὰ πάντα, ὥσπερ οὐδὲ λέοντι οὐδὲ . . ., ἀλλ' ὅπως ὅδε ὁ κόσμος ὡς ἂν θεοῦ ἔργον ὁλόκληρον καὶ τέλειον ἐξ ἁπάντων γένηται.

Nebenton: τούτου χάριν μεμέτρηται τὰ πάντα, οὐκ ἀλλήλων ἀλλ', εἰ μὴ πάρεργον, ἀλλὰ τοῦ ὅλου.

O. tauscht um, Hauptton: Gott sorgt in erster Linie für das »λογικὸν ζῷον«, in zweiter für das Weltganze. ἡμεῖς δ' ἐροῦμεν· οὐ λεόντι . . ταῦτα πεποίηκεν, ἀλλὰ πάντα διὰ τὸ λογικὸν ζῷον. μέλει δὲ τῷ θεῷ οὐχ . . . μόνου τοῦ ὅλου ἀλλὰ παρὰ τὸ ὅλον ἐξαιρέτως παντὸς λογικοῦ.

In Übereinstimmung mit C. bekennt O.: »ὅπως ὅδε ὁ κόσμος ὡς ἂν θεοῦ ἔργον ὁλόκληρον . . γένηται«, τούτῳ γὰρ συγκαταθετέον (ὡς) καλῶς εἰρημένῳ — auch nach ihm heißt es: οὐδέ ποτε ἀπολείψει πρόνοια τὸ ὅλον·

Es ist der alte Gegensatz, den wir immer wieder beobachten konnten: C.s Hauptabsicht ist, das Interesse Gottes zu wahren,

und er stellt sich darum im Kampfe gegen die Christen absolut ein; O., um der Entgegensetzung willen und Rücksicht nehmend auf die Bedürfnisse des Menschen, stellt sich relativ ein. Beide können ihre Position auch gelegentlich vertauschen, denn beide haben doppelte Position.

Die naturalistische Weltanschauung, zu deren typischem Vertreter (S. 36) Kind in zu leichtgläubiger Nachfolge Keims den Celsus machen will, ist für diesen nur eine gelegentlich erhobene Schutzwehr, um die Majestät Gottes zu wahren vor dem allzu dreisten Christenpöbel. Es ist die Form, in der der Römer der Ehre Gottes am besten genug zu tun glaubt. Daß er daneben keineswegs auf eine spezielle Vorsehung verzichten will, weiß niemand besser als O. 4 4 sagt er von C.: ἀλλ' εἴπερ τίθης εἶναι θεὸν καὶ πρόνοιαν, ὡς ἐμφαίνει σου τὸ σύγγραμμα..[1].

Der Glaube an die πρόνοια Gottes ist für O.s Schätzung der Philosophen ausschlaggebend. Ihn vor allem will er den Gläubigen erhalten. Die teleologische Weltanschauung steht ihm insofern im Vordergrunde, als sie die den Menschen dienlichste ist. Wie sehr O. zuerst an die praktischen Bedürfnisse denkt, zeigt sich bezeichnend 4 88, wo er C. tadelt, daß er nicht seine Pflicht als Philosoph erkennt, gute Grundsätze in jeder Weise, selbst die von Gegnern zu unterstützen. Durch seinen Vergleich mit den hilfsbereiten Ameisen könne z. B. manch einfacher ungebildeter Mann an dem Werte der menschlichen Nächstenliebe irre werden.

Dem zufolge hat O. denn auch innerhalb seiner metaphysischen Spekulationen in bezug auf die ewig neu entstehenden Welten, das stete Wiederaufleben der Materie und des Bösen usw. absichtsvolle Zurückhaltung geübt.

---

[1] 1 67 spricht C. von: πᾶς ἄνθρωπος κατὰ θείαν πρόνοιαν γεγονώς.

# III. Hauptteil.

Zur Ergänzung soll in diesem Teile die Gemeinsamkeit des Niveaus und des Empfindens nachgeprüft werden in bezug auf das Problem, welches innerhalb der mythischen Religionsstufe das wichtigste ist: der auf Erden wandelnde Gott. Der Angriff auf den Gottessohn ist um seiner praktischen Folgen willen, wie schon v. Engelhardt[1] betonte, der Kernpunkt und das Leitmotiv für C. An seiner Widerlegung hätte sich das Christentum des O. vor allem ausweisen müssen. Aber gerade dieser Teil seiner Apologie ist der schwächste, und sein Versagen ist stärker und schwerwiegender als in der Abwehr des philosophischen Angriffs. Seiner Übernahme dort der idealistischen Philosophie entspricht hier die Übertragung des Ideals eines hellenistischen Gottes auf den historischen Jesus.

Wir beobachten einmal die Versittlichung des ursprünglich kraß massiven Wundertäter-Ideals auf heidnischem Boden, zum andern, daß die Aufgabe des O. darin hätte bestehen müssen, der Vergottungssucht zu begegnen, indem er den historischen Menschen Jesus in der Hoheit seiner sittlichen Persönlichkeit als ein höheres, neues Ideal geltend gemacht hätte — ein Verlangen, das für die damalige Zeit zu erfüllen, unmöglich war; aber kaum jemals wird so deutlich, wie im Kampf mit C., wie heidnisch die Verteidigung des Gottes Jesus ist.

An einem abgerundeten Stück, dem Angriff des Juden, soll zunächst die apologetische Methode des O. (1 28—2 79) im einzelnen nachgeprüft werden.

## A. Das Versagen des Origenes in seiner Widerlegung des Celsischen Angriffs auf den Gottessohn.

(1 28—2 Schluß: der Angriff des Juden.)

C. läßt einen durch Messiasglauben und Fleischesauferstehung 2 77 nur notdürftig charakterisierten Juden sprechen. So wenig

[1] v. Engelhardt, Celsus oder die älteste Kritik biblischer Gesch. u. christl. Lehre, Dorpater Zeitschrift für Th. u. K. Bd. 11, 1869.

glaubwürdig ist dieser »Gottessohn«, — C. sagt ein Messias — daß der eigne Volksgenosse, durch seine Religion eigens auf ihn vorbereitet, ihn dennoch nicht erkennt; so soll wohl der Leser schließen. Nach Diktion und Inhalt spricht durchaus C.[1], und O. benutzt nur zu gern die schlecht durchgeführte Rolle, um durch Hinweis auf kleine formelle Fehler und lange Korrekturen, sich die Widerlegung der Hauptsache zu sparen.

## I. Ein langer widerspruchsvoller Vorbau.

Einige über den Durchschnitt hinaus lange Ausführungen dienen, den ganzen Teil vorbereitend, der Bearbeitung des Lesers. Sie sollen diesen in die Betrachtungsweise des O. ziehen, noch ehe er den C. im Einzelnen vernommen hat. (So mehrfach, vgl. z. B. 6 1 ff. vor Widerlegung der platonischen Zitate.) Vorgreifend dem eigentlichen Einführungskurse 1 29—1 31 wurde schon 1 26—27 der Beweis für die Göttlichkeit Jesu angerührt, der im Grunde der einzige ist, das Herzstück, welches der Apologie des O. in diesem Falle allein Kraft gibt: der Beweis der Tatsachen. Rückschließend von dem tatsächlichen versittlichenden Welterfolge des Christentums wird gefolgert nach der Voraussetzung, daß ein großes Werk nicht ohne göttliche Hilfe zustande kommen kann — »bei den Menschen wird nichts besser ohne Gott« 1 26 — also war

[1] Es wird wohl niemand mehr 1 28—2 Schluß als wichtiges Quellenstück zur jüdischen Apologetik gegen das Christentum ansehen. Abgesehen von der Pantheralegende bemerken wir weiter keinen außerevangelischen Stoff, und C. läßt diese Quellen, »aus denen er noch vieles Ähnliche anführen könnte«, wahrscheinlich aus gutem Grunde liegen. Gegen Schluß (2 74) bekennt er, daß alle Einwürfe den Evangelien entnommen seien, was O. schon 2 13 behauptete. Unrichtig Preuschen in: Die Rel. in Gesch. u. Geg. I 1606/7: »Als Quelle für diesen Abschnitt scheint C. einen christenfeindlichen jüdischen Dialog benutzt zu haben. . . .« Kaum aufrecht zu erhalten ist auch wohl dessen Annahme, daß nur »etwa zwei Zehntel der vollständigen Schrift« (des Celsus) erhalten sei (Druckfehler für verloren?). C. verrät vielmehr seine ungenaue Kenntnis des Judentums, die vor allem den Propheten und ihren Weissagungen gegenüber versagt. Ihre Lektüre hat er wohl als zu dunkel und schwierig aufgegeben; 7 9 hat er sich dafür an den lebenden prophetischen Gauklern Palästinas orientiert. Die eine falsch zusammengebrachte Weissagung verdient durchaus den Tadel des O. (1 94; 2 79). Die Jesajastelle c. 53 war als sehr bestritten auch sehr bekannt, ebenfalls das weltliche Messiasbild 2 29. Orientiert hat C. sich über die Kosmogonie und Anthropogonie. Interessant ist die Angabe des C. (6 19), daß die Juden den Himmel (und die Engel) verehrten. 5 59 zeigt die Mühe, die C. hatte, Christen und Marcioniten in ihrem Verhalten zu den Juden zu unterscheiden. Er gibt einen kurzen Aufriß von dem, was Juden und Christen gemeinsam haben, sicher, um die Orientierung zu erleichtern.

Gott mit Christus. Dieser rationalisierende Rückschluß muß in Folgendem alles versichern, was Ratio und Historie sonst nicht versichern kann.

Die Tatsache der völligen Hingabe der Jünger unter größten Gefahren an die Lehre Jesu bezeugt das größte der Wunder: die Auferstehung (1 31; 2 56; 2 77) σαφὲς δ' οἶμαι καὶ ἐναργὲς εἶναι τὸ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐπιχείρημα, ἐπικινδύνῳ . . . διδασκαλίᾳ ἑαυτοὺς ἐπιδεδωκότων, ἣν οὐκ ἂν πλασσόμενοι τὸ ἐγηγέρθαι τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οὕτως εὐτόνως ἐδίδαξαν . . . und mit der Auferstehung Jesus als den Messias 2 77. Die noch geschehenden, der Besserung dienenden Wunder bei den Christen, die der Name Jesu wirkt, bezeugen die Wirklichkeit und die lautere Absicht seiner damaligen Wunder (2 8; 1 68). Die Standhaftigkeit der Jünger bis zum Tode ist beweisend für die Wahrhaftigkeit der Evangelien 2 10. Der Welterfolg Jesu verbürgt die Besonderheit seiner Geburt und leiblichen Ausstattung 1 32 — er ersetzt das von C. vermißte Zeichen im Tempel 1 67 — ja er erzwingt die Annahme auch des Erfolges Jesu bei dessen Lebzeiten 2 46.

Denn diese Bedingung stellt der Taterweis:

1. Jesus muß durch seine besondere Überredungsgabe — »durch die Schönheit seiner Rede, die wie ein Zauber wirkte« (1 70) — wenigstens den Ansatz zur Ausbreitung geschaffen haben. Darum protestiert O. jedesmal so entrüstet gegen das »ἄντικρυς ψεῦδος« (2 39) des C., Jesus habe während seines Lebens niemanden bekehren können (2 39. 40. 76). Nur die Wüste war groß genug, die Zahl seiner Zuhörer zu fassen, und selbst Kinder und Frauen, unbesorgt um ihren Ruf, folgten ihm. Darum entschuldigt und korrigiert O. die Untreue der Jünger 2 15, vor allem in langer Ausführung die des Judas 2 11 und verteidigt die Mission Jesu in der Hölle.

2. Jesus muß seinen Erfolg vorausgewußt [1 62 nach Mt 9 37. 38 (wie auch die Jünger ihn vorauswußten 1 31)] und geweissagt haben. 2 13 führt O. diese Weissagung mit Pathos aus im Anschluß an Mt 10 18. 32. 33; 24 14; Lc 21 20. O., gläubig begeistert, fordert mit ungewöhnlicher Lebhaftigkeit den Leser auf (2 13): Versetze dich in jene Zeit zurück, da die Weissagung gesprochen wurde — unmöglich mußte damals ihre Erfüllung erscheinen, und dann der gewaltige Eindruck, als sie doch eintrat! Solch eine Weissagung wagt C. denn auch nicht zuzugeben wie die Wunder — es wäre dies ein zu bedeutendes Zugeständnis, triumphiert O. 2 15.

Zum Triumphe gestaltet denn auch O. den von seinem histo-

rischen Scharfblick nicht weniger gut als von C. erkannten Widerspruch zwischen dem auffallend großen spätern Erfolge des Christentums und seinen geringen, wenig verheißenden, ja eigentlich gescheiterten Anfängen. Je größer der Widerspruch, desto größer das Wunder, desto sicherer die göttliche Bezeugung. 1 29—31 macht O. aus diesem Gedanken eine mit Schwung, ja man möchte sagen, mit rhetorischer Grazie geschriebene Einführung, abgerundet mit einem Homerzitat (er wetteifert offensichtlich mit griechischer Heldenliteratur). Jesus »sozusagen der geringste der Seriphier« »Σεριφίων, ὡς ἔστιν εἰπεῖν, ὁ ἀγεννέστατος« (1 29) nach Geburt, Eltern, Vaterstadt, Erziehung, hat es fertig gebracht, die ganze Welt in Bewegung zu setzen stärker als Themistokles, ja als Pythagoras und Plato oder je ein Weiser, König oder Feldherr der Erde (1 29).

Aber gleich darauf im ersten Versuch zur Einzelwiderlegung (Pantheralegende) schlägt O. um (1 32). Soeben die größtmögliche Niedrigkeit Jesu zum Triumph ausgebeutet, müht er sich jetzt nachzuweisen 1 32, daß Jesus »κατά τινας ἀποῤῥήτους λόγους« dennoch nicht so niedrig ins Leben eintreten konnte, daß sein Leib »οὐ μόνον ὡς ἐν ἀνθρωπίνοις σώμασι διαφέρων ἀλλὰ καὶ τοῦ πάντων κρείττων« sein mußte. Alle Autoritäten des C. ruft O. zu Hilfe für diese gewissen verborgenen Gesetze: Plato, Pythagoras, Empedokles (1 32) und daran noch nicht genug im folgenden Kapitel (1 33) auch noch Zophyrus, Loxus und Polemon.

1 34. 35 bringt O. den — wie er weiß, von Juden nicht unbeanstandeten — biblischen Nachweis ('alma — parthenos), kommt zu einem Lieblingsthema, den Propheten, die Gelegenheit zu einer Abschweifung zu ihnen benutzend. 1 36 bringt danach nochmals neues Beweismaterial durch Hinweis auf Parthenogenesie in der Natur, auf griechische Mythen von Erdgeborenen und auf den Geburtsmythus von Plato.

Also: Häufung zum Teil minderwertiger Beweise, Widerspruch und Digression!

II. Das Musterbeispiel für O. — seiner Verlegenheit und Hilflosigkeit, wie seiner kritischen Erkenntnis und ehrlichen Tapferkeit — ist 1 40 ff., wo es sich um die Legitimierung der Taufe Jesu handelt.

Zunächst ruft O. den C. ein ganzes Kapitel lang zur Ordnung (1 40). Das war zu deutlich, und 1 41 fürchtet O., man könne glauben, wir könnten nichts erwidern und übergingen deshalb

absichtlich die Haupteinwürfe: 1 41 »δοκῶμεν ἑκόντες διὰ τὸ ἀπορεῖν ἀπαντήσεως ὑπερβαίνειν αὐτοῦ τὰ κεφάλαια«. Es bleibt ihm nichts übrig, er muß es indirekt rund heraus bekennen 1 42: ich habe keinen Beweis. Und diese Erklärung soll gelten nicht speziell nur für die Taufe, sondern O. will sie für die ganze Historie Jesu vorausschicken. 1 42 »καὶ τοῦτο προλαβόντες δι' ὅλην τὴν φερομένην ἐν τοῖς εὐαγγελίοις περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἱστορίαν εἰρήκαμεν«. Es gibt eben Erzählungen, wie z. B. im trojanischen Krieg, daß Achilles die Thetis, Äneas die Aphrodite zur Mutter gehabt hätte [etwas sehr gewagte Beispiele!!], deren Tatsächlichkeit sich nicht beweisen läßt, deren Beurteilung ein wohlwollendes, einsichtiges Verständnis der Absicht des Schriftstellers verlangt, daß man nicht etwa um einiger eingeflochtener Fabeln willen die Historizität des Ganzen verwerfe.

So scheitert O. in diesem Falle in seinem Vorsatz, den Beweis mit der ratio zu erbringen (2 42); zwar will er deswegen noch keine ψιλὴν πίστιν verlangen, aber doch richtet er sich vorzugsweise an die Glaubenswilligkeit und nicht an den Verstand, wenn er seinen Beweis nur mit Wahrscheinlichkeitsgründen glaubt stützen zu können, wenn er gesteht, daß es von seiten des Lesers wohlwollender Aufmerksamkeit usw. bedarf: 1 42 εὐγνωμοσύνης χρεία τοῖς ἐντευξομένοις καὶ πολλῆς ἐξετάσεως καὶ . . . εἰσόδου εἰς τὸ βούλημα τῶν γραψάντων.

Man merkt, daß sich O. als gewissenhafter Historiker des Ungenügenden seiner Quellen stark bewußt gewesen ist. Aus der eifrigen Zitation des Josephus, selbst wenn dessen Aussage nicht einmal stimmt wie 1 47, des Phlegon, selbst wenn dieser Jesus mit Petrus verwechselt 2 14, fühlt man, wie schmerzlich O. eine außerchristliche Bezeugung vermißte.

Trotzdem O. prinzipiell die Unmöglichkeit eines Beweises zugestanden, folgen 1 43—49 zu unserer Überraschung dennoch mehrere Ansätze, freilich um schließlich nicht das Wunder zu bezeugen — denn das glaubt O. selbst nicht, wie er 1 48 offen sagt — sondern nur um zu zeigen, daß C. seinen Juden falsch disputieren läßt, denn »das ist allein unsre Aufgabe« (1 44).

Glaubt ja doch der Jude noch viel Wunderbareres (1 48) — siehe Jes 6 1, Ez 1 1; 2 1! — um an der Tauferscheinung Jesu mit Recht zweifeln zu dürfen. 1 45 geht O. der Erinnerung an seine Judendisputationen nach, die aber hier einem Heiden gegenüber übel angebracht sind, da sie nicht verteidigen, sondern nur die

Juden und damit auch die Christen böse bloßstellen. Nur noch krasser stellt er auch die eigne Beweisschwäche und bloße Glaubensforderung heraus, wenn er ausführt: Was euern Moses bezeugt, bezeugt ebendamit unsern Jesus, »gestehet indessen ein, daß ihr für Moses keine zwingenden Beweisgründe angeben könnt« (1 45): »οὐδὲν δὲ ἧττον ὁμολογήσατε τὸ μὴ ἔχειν δεῖξιν περὶ Μωυσέως καὶ ἀκούσατε τὰς περὶ Ἰησοῦ ἀποδείξεις ἀπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν«. Was soll der Heide daraus folgern? Ja O. selbst erschüttert durch kritische Einwürfe das Vertrauen (woher wußte Moses die Geschichte, die hinter ihm lag?). Er bewegt sich so sorglos, weil er glaubt, mit dem einfachen Bekenntnis, mit einem Worte, seine Orthodoxie zu retten: 1 44 Ich glaube natürlich dem Jesaja und Ezechiel οὐκ ἀπιστῶν ὁ Χριστιανὸς τῷ Ἰεζεκιὴλ ... denn ich bin ja ein Christ.

Und dann — nachdem O. so lange für die handfeste Realität des Wunders gekämpft hat, wendet er sich an die Griechen und erklärt zur griechischen Auffassung der Träume: »ich nehme ja nicht an, daß der sichtbare Himmel sich wirklich öffnete und seine Masse sich teilte, wie das einfältige Leute glauben«: 1 48 »ἐγὼ γὰρ οὐχ ὑπολαμβάνω τὸν αἰσθητὸν οὐρανὸν ἀνεῳχθαι καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἀνοιγνύμενον διῃρῆσθαι«, und gibt ein höheres Verständnis — wie es auch für die Wunder Jesu anzunehmen ist — nach Art des Paulus II Cor 12 2 bei seiner Entrückung in den dritten Himmel, »ob mit dem Leibe, ich weiß es nicht, ob außer dem Leibe, ich weiß es nicht«.

III. Die Schwäche seiner Widerlegung macht sich in Folgendem besonders darin bemerkbar, daß O. vom Thema abzubiegen sucht:

a) durch größere Einschaltungen,

b) durch Voranstellen kleinlicher Korrekturen unter Umgehung des Hauptpunktes.

Zu a) Die Einschaltungen. Durch sie sucht O. ein Übergewicht zu erlangen, so z. B. durch die Einschaltung seiner in den Disputationen mit den Juden erprobten Paradestücke (wie schon 1 45, so auch 1 55. 56).

Vor allem handelt es sich um den Weissagungsbeweis, »der bei den Christen ein Hauptpunkt ist«: 2 28 »καὶ ἐχρῆν γε αὐτὸν πρὸς τὴν κρατήσασαν Χριστιανῶν ταύτην ὡς ἰσχυροτάτην ἀπόδειξιν στῆναι ἐπιμελῶς ...

1 50—55 hat er sich nach eigenem Geständnis etwas lange aufgehalten, 2 13 ff. bringt er die Weissagungen Jesu.

2 1—7 ergeht sich O. überaus lange und widerspruchsvoll, der Abschweifung sich bewußt, über das Verhältnis zu den Judenchristen (Petrus und Corneliusgeschichte 2 6), wieder nur, um zu zeigen, daß C. seine Sache ungeschickt macht, in dem, was er seinen Juden sprechen läßt (2 8).

1 58 - 61 bringt O. eine lange Erörterung über die Bedeutung der Kometen und speziell des von Balaam geweissagten Sterns — 2 11 eine lange Ausführung darüber, daß Judas den Herrn »nicht mit ganzer Seele« verriet, nicht »ὅλῃ ψυχῇ προέδωκεν αὐτόν«.

2 20 führt O. den Orakelspruch des Laius aus (nach Geffcken ein apologetischer Gemeinplatz).

2 48 hat er sich besonders Gedanken gemacht über die verhältnismäßig wenigen Totenerweckungen im NT. Gegen Schluß zwingt ihn die Not immer kühner und eigner zu werden. Schon

2 2 brachte er eine zugestandene Digression über das Geheimwissen Jesu nach Joh 16 12. 13.

2 9 eine Ausführung über die Allgegenwart des Logos-Jesus. Im Mittelstück hält sich O. etwas zurück. C. hat ihm hart zugesetzt, und O.s Antworten sind oft auffallend kurz geworden, kürzer, als sie durften. Ungern, wohl gegen seine ursprüngliche Absicht, muß O. daran gehen, aus der Weisheit der Vollkommenen zu schöpfen. Schon

2 24 ist er nahe daran,

2 25 geht er auf die zwei Naturen Jesu ein, trotzdem 1 66 die Zweinaturenlehre eine häusliche Frage war. Da scheucht ihn C. zurück, dieser selbst will ja den Logos halten in seinem unbequemen Satze: 2 31 »εἴ γε ὁ λόγος ἐστὶν ὑμῖν υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἡμεῖς ἐπαινοῦμεν«. O. flieht das gefährliche Zugeständnis des C., niemals war ein Einwurf so schnell erledigt: ein Jude sagt das nicht! Das ist die ganze Widerlegung eines Hauptpunktes. Gegen Ende bewegt sich O. wieder in längeren und freieren Exkursen:

2 51 f. über schwarze und weiße Magie.

2 63—68 gibt ihm C. einmal Gelegenheit, durch seine Frage: warum Jesus nach seinem Tode nicht allen erschien, zu einem lange zurückgehaltenen Lieblingsthema — die verschiedene Erscheinungsweise Jesu — zu kommen.

2 69 deutet O. eine Symbolisierung des Begräbnisses an, der reinen Leinwand, des neuen Grabes usw., denn: »τὰ συμβεβηκέναι

ἀναγεγραμμένα τῷ Ἰησοῦ οὐκ ἐν ψιλῇ τῇ λέξει καὶ τῇ ἱστορίᾳ τὴν πᾶσαν ἔχει θεωρίαν τῆς ἀληθείας«.

Spekulation und Symbolisierung müssen dem ungenügenden Quellenmaterial aufhelfen.

Im ganzen wird man wohl geneigt sein, diese für O. so charakteristischen Abschweifungen, in denen er vorwiegend eigenen Interessen Raum schafft, recht willkürlich herausgegriffen zu finden, sicher bieten sie nur zum geringsten Teil die notwendigen christlichen Ergänzungen für den heidnischen Gegner, ja zum Teil überhaupt nichts spezifisch Christliches. Nur

2 24. 25 weist O. sehr eindrucksvoll auf den Gehorsam Jesu, auf die πρὸς τὸν πατέρα εὐσέβειαν καὶ μεγαλοψυχίαν 2 24, und 2 25 λελέχθαι δὲ εὐσεβῶς καὶ μεθ' ὑποτιμήσεως in der Gethsemanebitte hin.

Wie die Einschaltungen, so sind in diesem Teile auch besonders häufig

Zu b) die ablenkenden Richtigstellungen von Nebenpunkten. So merkt O. auf jeden Fehler in der von C. schlecht durchgeführten Judenrolle.

1 49 die Juden sagen nicht Sohn Gottes, sondern Gesalbter.

2 34 und 2 55 ein Jude pflegt nicht die griechische Literatur zu kennen.

Kein Jude sagt:

2 28 die Weissagungen paßten auf tausend andere besser,

2 31 das Wort sei der Sohn Gottes,

2 57 in Wirklichkeit sei niemand mit einem wahren Leibe auferstanden.

1 48 Jesus hat seine Taufvision nicht selbst erzählt,

1 58 verwechselt C. Magier und Chaldäer,

1 67 (10 oder 11 Apostel!) weiß C. nicht einmal die Zahl der Jünger und

1 59 daß sie zum Teil Fischer, nicht Schiffer gewesen sind.

2 1 vergißt C. die Ebioniten.

2 4 (gestern fielet ihr ab von unserm Gesetz) beanstandet O. das »gestern«.

2 11 nicht alle Jünger verrieten den Herrn, nur Judas.

2 24 »jammerte« steht nicht da.

2 60 in der Schrift steht nicht, daß Maria Magdalene wahnwitzig war.

2 70 ist Jesus nicht nur einem einzigen Weibe erschienen.

2 70 (das »Gegenteil« hätte der Fall sein sollen) nimmt O. ganz wörtlich.

O. vermißt:

1 58 den Stern — 2 34 den Traum der Frau des Pilatus,

1 49 das Prophetenzeugnis — 2 28 das Eingehen auf die Weissagungen,

2 45 den Bericht über die Besserung der Apostel.

1 63 Paulus fehlt.

2 24 »aber nicht wie ich will . . .« fehlt.

## II. Die Klage des Origenes über die Evangelien und das Abschieben des Beweises auf die Juden oder auf Celsus.

Der leider nur zu aufrichtige Bericht der Evangelien bringt O. in die größte Verlegenheit. »Woher weißt du diese Dinge, wenn nicht aus unsern Evangelien?« (2 34), hält er C. in immer neuen Variationen vor. Schon früher hat er diese Klage oftmals vorgebracht 2 10. 11. 24. Er suchte damit ein Zeugnis wenigstens für die Wahrheitsliebe der Evangelisten zu erbringen 2 15. 24. 48.

2 33 ruft O. schließlich verzweifelt aus: entweder glaube alles oder nichts!

2 26 gibt O. anstößig deutlich seinen Wunsch zu erkennen: wenn doch die Evangelien darüber nichts enthielten, was die menschliche Natur in Jesus sprach, wer könnte uns dann solche Worte vorhalten (wie: er jammerte)?

2 26 . . . εὐχερὴς μὲν ἦν ὁδὸς πρὸς τὸ ἐπικαλύψαι τὰ τοιαῦτα τὸ μηδὲ τὴν ἀρχὴν αὐτὰ ἀναγράψαι· τίς γὰρ ἂν τῶν εὐαγγελίων ταῦτα μὴ περιεχόντων ὀνειδίσαι ἐδύνατο ἡμῖν ἐπὶ τῷ τὸν Ἰησοῦν τοιαῦτα παρὰ τῇ οἰκονομίᾳ λελαληκέναι;

Wie dem O. sein Quellenmaterial z. T. verleidet ist, so auch das übliche Beweismaterial: die Wunder. In dieser Zeit, wo Wunder so alltäglich waren, im Grunde nur wenig ihren Urheber auszeichnend, bringen sie diesen vielmehr in so anrüchige Gesellschaft, daß sie dem O., statt Hilfe zu bieten, die größte Mühe machen 2 50. 51 f.

2 40 versucht O. einmal sich zurückzuziehen: die Reinheit des Wandels und der Lehre müßten einem Philosophen eigentlich genügend beweisend sein.

Wenn es angeht, benutzt O. den Weissagungsbeweis. 2 48 biegt er vom Wunder geschickt zu diesem um: Jesus ist der

Messias, weil er die Wunder tat, die geweissagt waren. Aber auch diesen Beweis sucht C. ihm zu Schanden zu machen, und 2 44 muß O. sich einmal zurückziehend erklären: Nicht, weil Jesus voraussagte, daß er dieses leiden würde, glauben wir, daß er von Gott gekommen.

Schließlich hat O. ein bequemes Mittel gefunden, um sich die Widerlegung überhaupt abzuschieben. Hatte er zuerst die Einführung des Juden gern benutzt, um die Beweise zu häufen und Griechen und Juden gesondert zu widerlegen (1 60 die Griechen — 1 84 die Juden, vorher die Griechen — 1 48 die Griechen, vorher die Juden — 2 52 die Juden), so läßt er jetzt den Beweis ganz und fordert die Juden oder den Heiden auf, ihrerseits ihre Beweise zu bringen. Ja, er liefert dem Feinde bei diesem üblen Ausweg selbst die Waffen in die Hand, indem er zeigt, daß sich analog dem Angriff auf Jesus der auf Moses gestalten läßt. 2 52. 53. 54. 55 formuliert er probeweise dieselben Einwürfe für Moses.

2 77 Dazu fordert er auf: beweist ihr, daß euer Messias gekommen, beweist euern Moses, dann werden wir unsern Jesus beweisen, oder vielmehr, dann ist er schon bewiesen, denn — behauptet O. schlechtweg — unser Jesus ist ja größer als Moses.

---

Der Angriff auf seinen Jesus ist das Stück, um dessentwillen O. den Heiden haßte[1]: 1 71 »ὁ διὰ τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰ μοχθηρὰ δόγματα, ἵν' οὕτως εἴπω, θεομισής« ... Und zwar ist O. um so empfindlicher, als er auf eine wohlwollende Beurteilung angewiesen ist, auf Sympathie, die er ohnmächtig ist zu erzwingen. Getroffen ist er so stark, nicht weil C. die Gründe zielsicher vorbringt, die sich gegen die Person des Stifters, die Überlieferung usw. vorbringen lassen, sondern weil er vor allem die Gründe aufzeigt, die auch für O. Gründe sind. C. sieht rücksichtslos ohne Pietät mit seinen Augen, urteilt mit seinem Urteil und zieht die Schwächen hervor, die O. gerade verdecken möchte, weil sie auch nach seinem Empfinden Schwächen sind. Wie leicht könnte O. die Angriffe abtun, wenn er nicht der Mensch derselben Zeit, derselben Kulturgemeinschaft wäre wie C.

Die Hemmungen, die sich dem C. als dem Rationalisten, dem

[1] Wie ein zu christlicher Widerlegung bequemer heidnischer Angriff aussieht, zeigt der des Cäcilius bei Minucius Felix. Bezeichnenderweise hat dieser kein Wort gegen den Gottessohn oder die Person Jesu aufgenommen.

griechischen Ästheten, dem nüchternen Beobachter der Plebs, dem Realpolitiker bieten, sind bei O. keineswegs geringer.

Ja, der Kritiker ist in O. fast wacher noch —, alle Anstoß- und Überbrückungsmöglichkeiten sind bereiter, definierter, begangner und durchdachter — sicher ist er gründlicher, gleichmäßiger, präziser bis zur Kleinlichkeit.

Der Rationalist steigert sich bis zur Kraßheit, das Übermaß seines Rationalismus treibt den O. schließlich weit mehr als C. der Magie in die Arme. (Z. B. 3 7, da sie auszogen aus Ägypten, hörten sie eine Sprache, die sie nicht kannten, versteht O.: die hebräische Sprache sei ein Geschenk des Himmels, plötzlich auf wunderbare Weise erlangt.)

2 63. 64 Der Judaskuß als Erkennungszeichen zeigt, daß Jesus seine Gestalt beliebig ändern konnte.

2 61. 62 Der Leib Jesu nach seinem Tode hielt die Mitte ein zwischen einem festen und einem durchsichtigen Leibe: fest war er, denn Thomas konnte ihn berühren, durchsichtig, denn er ging durch verschlossene Türen.

Der Realpolitiker in O. weicht dem C. nicht in der nüchternen objektiven Erkenntnis der Masse und ihrer Bedürfnisse, er übertrifft ihn in seiner pädagogischen Einsicht und Einfühlung. (Z. B. wie O. den Wunderfaktor 8 47 für die Mission in Rechnung zieht, 8 28 die Notwendigkeit der Festtage.) Der Ästhet schmeckt wie C. die Anmut griechischer Sprache. (7 59; 6 2. Gerade in der Aufmerksamkeit, die O. diesem Punkte zuwendet, in der Mühe, die er sich macht, die »scheinbar einfache Sprache« der Schrift als gleichwertig — »so unglaublich das erscheinen mag« — hinzustellen, merkt man die Empfindlichkeit des O., die er tapfer zu bezwingen versucht um des Gehalts willen.)

Besonders charakteristisch für beide ist die eigentümliche Mischung von Rationalismus und Wundergläubigkeit, von der ihre doppelte Einstellung zur mythischen Religionsstufe bestimmt ist: einmal persönlich über ihr stehend, zum andern wieder mitten in ihr befangen. Ebenso erhält beider Ideal vom hellenistischen Gott oder Gottessohn von dieser Mischung aus seine doppelseitige Färbung.

## B. Die Mischung von Rationalismus und Aberglaube bei Origenes und Celsus.

Den Rationalismus des C. haben wir bereits kennen gelernt, sowohl in seinem Angriff auf das Christentum als auch in seiner

Beurteilung der eigenen Mythen. Grundsätze wie: Ein Gott oder Gottessohn ist in Wahrheit niemals auf die Erde herabgekommen — oder: in Wahrheit ist niemand jemals auferstanden — müssen ihre kritische Auflösungskraft auch gegen die eigenen Anschauungen kehren.

Sie tun es auch, und doch treffen wir C. daneben mitten in den abergläubischen Vorstellungen seiner Zeit befangen. Er will das Wunder überhaupt nicht gelten lassen und freut sich doch, auf den Abaris hinweisen zu können (3 81), der auf einem Pfeile flog, oder auf einen Hermotimos (3 82), der seinen Leib beliebig verlassen konnte. Er behandelt derartiges nichtachtend als durchschaute Gauklerkünste der Priester und erzählt zugleich mit voller Überzeugung von den Heiltaten des Asklepius, den Prophezeiungen des Apollo.

Wollte man hier zuweilen bezweifeln, daß C. seiner wirklichen Meinung Ausdruck gibt, so wird man von der abergläubischen Unterströmung in ihm völlig überzeugt angesichts seines Mißtrauens gegen die schwarzen Künste der Magie und seiner mit vollem Ernst vorgebrachten Ausführungen über die Zauberkunst der Schlangen und Adler und die Augurenkunde der Vögel (4 86. 88).

Während sich aber C. über das Widerspruchsvolle seiner Haltung, daß er, der stolz die Vernunft allein zum Führer wollte, sich nun höchst unvernünftigem Aberglauben hingibt, keine Rechenschaft ablegt, weiß O. sehr wohl Bescheid über den Aberglauben im eignen Lager und seine Bedeutung und verteidigt ihn unter Umständen mit vollem Bewußtsein dessen, um was es sich handelt. Dagegen täuscht er sich über die Stärke seines — stark antikirchlichen — Rationalismus. Dieser ist ihm so eingeboren selbstverständlich, daß er ihn überhaupt nicht bemerkt, ebensowenig wie die Gefahren, die er bereitet. Naiv sorglos sahen wir soeben, wie er ihm in seiner Widerlegung Raum gibt, ohne zu ahnen, daß er im Grunde über die Legitimierung des Christentums zu demselben Urteil kommt wie C.:

Ein unzuverlässiges, nicht gesichertes historisches Quellenmaterial, durchsetzt von Fabeln, die es noch mehr zu diskreditieren vermögen, inhaltlich ungenügend oder alltäglich oder gar bloßstellend. Ohne eine für die Vernunft stichhaltige Beweismöglichkeit verlangt es Glauben, Spekulation,

Symbolisierung und vor allem einen nachsichtigen, gutgewillten Leser[1].

Aber noch in anderer Hinsicht läßt sich die aufklärerische Richtung des O. bedenklich weitgehend beobachten. Durch sehr natürliche Vergleiche will O. der Erscheinung Jesu das Wunderbare nehmen, das Außergewöhnliche zu einem den Heiden Gewöhnlichen machen, damit sie sich leichter mit ihr abfinden:

1 31 Der Tod Jesu soll nach den »gewissen verborgenen Gesetzen«[2] des O., wonach durch den freiwilligen Tod eines Menschen die Macht böser Geister gebrochen wird, aufgefaßt werden wie der jener Männer, die freiwillig für ihr Vaterland gestorben sind, um es von Pestplage, Hungersnot u. dergl. zu befreien.

1 37 In bezug auf die Jungfrauengeburt macht O. auf die Sage von der göttlichen Geburt Platos aufmerksam, »damit wir nicht den Anschein gewinnen, als ob nur unsere Geschichte von einer solchen wunderbaren Tatsache berichte«. O. erklärt die Erzählung als ausgedacht zu Ehren eines hervorragenden Mannes für berechtigt »ὡς τοῦθ' ἁρμόζον τοῖς μείζοσιν ἢ κατὰ ἄνθρωπον«.

1 70 Der Herr bedient sich einer menschlichen Stimme wie Apollo sich einer solchen Stimme bedient durch seine pythische Priesterin in Delphi oder seine Prophetin in Milet.

2 16 Die Auferstehung will O. den Heiden verständlich machen, indem er sich auf den Armenius bei Plato beruft, der sich nach zwölf Tagen wieder lebendig vom Scheiterhaufen erhoben hätte, und auf jenes Weib, bei der das Atmen aufgehört hatte.

O. schließt 2 16: πολλοὶ δ' ἱστόρηνται καὶ ἀπὸ τῶν μνημείων ἐπανελθόντες οὐ μόνον αὐτῆς ἡμέρας ἀλλὰ γὰρ καὶ τῆ ἑξῆς. τί οὖν θαυμαστὸν, εἰ ὁ παραδόξως πολλὰ ποιήσας . . . καὶ περὶ τὴν ἑαυτοῦ τελευτὴν εἶχέ τι πλεῖον· ἵνα ἑκοῦσα μὲν τὸ σῶμα καταλίπῃ ἡ ψυχὴ οἰκονομησαμένη δέ τινα ἔξω αὐτοῦ πάλιν ἐπανέλθῃ, ὅτε βούλεται;

Die bei den Heiden Verständnis suchende Absicht des O. wohl beachtet, verraten die Vergleiche dennoch die Verwandtschaft seines Geistes schon allein erschreckend darin, daß sie ihm überhaupt möglich sind. Man merkt, in welcher Sphäre des heidnischem Denken so natürlich Übernatürlichen dem O. die

[1] Dazu beachte man die Fülle von kritischen Einwürfen, die O. an die Schrift heranbringt. Oft hat er die Empfindung, als Angreifer auf das Christentum würde er seine Aufgabe viel besser zu erreichen wissen als C. — wahrscheinlich vor allem mit der pünktlichen Schriftwiderlegung in der Weise des Porphyrius.

[2] ἀποῤῥήτους λόγους.

einzigartig sein sollenden Tatsachen der Geburt, Taufe, Auferstehung Jesu liegen konnten.

### Die Wunder.

Die heidnischen Wunder sind gut erzählte Anekdoten, die ihre Absicht darin haben, sich als interessante Rätsel dem Verstande anzubieten. Dieser macht sich dann sofort an die Lösung und findet am Ende auch eine »fast« natürliche Erklärung. So nimmt der Grieche dem Wunder die Stärke des Eindrucks und die Seltenheit. Anders die Wunder des AT — man kommt nicht auf den Gedanken, sie mit der Ratio untersuchen zu wollen, die Größe ihrer Einmaligkeit zu beschränken, wenn man nicht ein Heide ist. Dieser staunt denn auch über die Unnatur derartiger Wunder, über die Unsinnigkeit gespaltener Himmel. Wenn C. sich nicht hineinfinden kann in die Gerichte eines Jesaja und Ezechiel, so ist es mit O. nicht viel anders. Dieser versucht sich an ihnen immer mit heidnischem Geiste und macht dann daraus höchst seltsame Erörterungen (1 48), wie die Wissenschaft von den doppelten Sinnen. Dem C. hält er in bezug auf die Taufvision 1 43 entgegen: der Jude glaubt ja noch viel Wunderbareres[1]. Und in seinem Staunen gerade über diese abnorme Glaubensfähigkeit der Juden in betreff derartiger so gar nicht auf einen natürlichen Verstand zu bringender Wunder liegt die eigne Fremdheit, das Nichtmitkönnen. Es ist wie ein Sport, in dem sie es weiter gebracht haben als alle Völker. Darum mußte Jesus denn auch zu den Juden kommen, weil diese an Wunder gewöhnt waren (2 57).

### Die Weissagungen.

Die Tatsächlichkeit der Wunder und Weissagungen glauben beide mit ihrer Zeit, und wie diese schätzen beide die Weissagung höher als das Wunder[2].

C. ruft 4 88 aus: Τί γὰρ ἂν φαίη τις θειότερον τοῦ τὰ μέλλοντα προγινώσκειν τε καὶ προδηλοῦν;

O. erklärt 6 10: τὸ γὰρ χαρακτηρίζον τὴν θεότητα ἡ περὶ μελλόντων ἐστὶν ἀπαγγελία...

[1] 1 43 νυνὶ δὲ οὐδὲ... K. ἑώρακεν, ὅτι Ἰουδαίῳ, πλείονα πιστεύοντι καὶ παραδοξότερα ἐκ τῶν προφητικῶν γραφῶν τῆς περὶ τοῦ εἴδους τῆς περιστερᾶς ἱστορίας.

[2] Stoische Behauptung ist: Mit dem Weissagungsglauben steht und fällt der Götterglaube (Zeller S. 698).

Keine Weissagung zu besitzen wie die jetzigen Juden[1] bedeutet auch für O. das von Gott Verlassensein. Nach diesem Grundsatze konnten die Heiden als die von Gott Bevorzugten erscheinen. Sie hatten so viele Arten der μαντεία. O. zählt sie fast neidvoll auf: 1 36 εἴτε διὰ κληδόνων εἴτε δι' οἰωνῶν εἴτε δι' ὀρνίθων εἴτε δι' ἐγγαστριμύθων εἴτε καὶ διὰ τῶν τὴν θυτικὴν ἐπαγγελλομένων εἴτε καὶ διὰ Χαλδαίων γενεθλιαλογούντων. Und alle diese waren den Juden im Gesetz verboten Dtn 18 14: »ἅπερ πάντα Ἰουδαίοις ἀπείρητο«. Demnach findet es O. verständlich, wenn die Juden ihre eignen Einrichtungen verachtet hätten: »κατεφρόνησαν ἂν τῶν ἰδίων ὡς οὐδὲν ἐχόντων θεῖον« 1 36, und es war ein ἀναγκαῖον, daß sie Propheten hatten zum Ersatz, die, wie O. mit Fleiß nachweist, beiden Aufgaben genügten: ihrer höheren und daneben auch der niederen, z. B. die Eselinnen eines Kis finden zu helfen. So nur war das Volk davor zu bewahren »ἀποστῆναι εἰς τὴν τῶν ἐθνῶν πολυθεότητα«.

1 36 Hätte man keine eigene Orakelstätte gehabt, wie hätte ein Elias dem Ochozias vorwerfen können: »Ist denn kein Gott in Israel (d. h. kein Orakel), daß ihr hingeht, den Beelzebub zu fragen, den Herrn der Fliegen, den Gott Akkarons?«

Wieder wie schon einmal in bezug auf die paradoxe Wundergläubigkeit der Juden bemerken wir hier bei O. ein Fremdsein, ein Mißverstehen dem Kern der jüdischen Religion gegenüber. Er kann das in dem abergläubischen Wust der Völker so befreiend auftauchende Wort: »Die Völker der Heiden hören auf Wahrsagerei und Zeichendeutung, dir aber hat es der Herr dein Gott nicht also beschieden« (Dtn. 18 14) in seiner bestimmten Ablehnung nicht ertragen. Ein Volk ohne diese Art sichtbarer Beweise der Gottheit ist ihm undenkbar, Noah, Isaak und Jakob müssen geweissagt haben (7 7).

Es ist natürlich, daß O. bei seiner Assimilation der jüdischen Vorstellungen an die heidnischen zu einer für einen Christen auffallend milden Beurteilung der »heidnischen Greuel« kommt. Wie Gott die Heiden nicht gänzlich über sich selbst in Unkenntnis ließ, so gab er ihnen auch die ihrem Bedürfen entsprechenden Zeichen seiner Gegenwart. Während C. einseitig nur heidnische Wunder und Weissagung gelten lassen will, hat diese wider-

[1] Die Juden haben keine Propheten mehr und sind von dem heiligen Geiste verlassen (7 8). Sie haben keine Wunder mehr (2 8).

spruchsvolle Behandlung des Eigenen und Fremden O. stutzig gemacht, und indem er versucht gerechter zu sein, äußert er sich einmal probeweise, wie folgt: 8 47 »Um nicht den Schein zu erwecken, als ob Juden und Christen blind und ohne Grund die eigenen Überlieferungen annähmen, die der anderen aber verwerfen, gelangen vielleicht einige nach längerer . . Untersuchung der Sache zu dem Schluß, daß die Wunder, von denen die Griechen berichten, von gewissen Dämonen vollbracht wurden, die Wunder, welche bei den Juden geschahen, von den Propheten oder von den Engeln oder von Gott durch die Engel, die Wunder der Christen von Jesus oder von seinen Aposteln, die in seiner Kraft wirkten«. Damit ist die Wirklichkeit wie eine gewisse Berechtigung der heidnischen Wunder und Weissagungen zugestanden. Natürlich sind die christlichen nach Urheber, Zweck Absicht und Wirkung unterschieden und überlegen (7 3. 6. 7)[1].

So gläubig und bewundernd sich O. wie C. aber auch einerseits den Wundern und Weissagungen hingeben können — bei strenger Selbstbesinnung wissen beide andrerseits auch ebenso, daß diesen nur eine relative, unterwertige Bedeutung[2] beizulegen ist. C. redet verächtlich von allem Goëtentum — O. sucht von den Wundern zur Lehre emporzuführen. Sie sind nur ein leider notwendiges erzieherisches Übergangsmittel: 3 46 Paulus setzt die Zeichen unter das Wort, καὶ ἐπεὶ τὸν λόγον προετίμα τῶν τεραστίων ἐνεργειῶν, διὰ τοῦτ' »ἐνεργήματα δυνάμεων« καὶ »χαρίσματα ἰαμάτων« ἐν τῇ κατωτέρω τίθησι χώρᾳ παρὰ τὰ λογικὰ χαρίσματα.

1 68 Mehr wirken wollte Jesus durch sein »παράδειγμα ἀρίστου βίου« als durch seine Wunder: ὁ δὲ δι' ὧν ἐποίει παραδόξων ἐπὶ τὴν τῶν ἠθῶν ἐπανόρθωσιν τοὺς θεωροῦντας τὰ γινόμενα καλῶν . . ἵνα . . καὶ

[1] Man könnte sich vielleicht wundern, daß O. seinen guten Einfall 7 3: »was die genannten Orakel betrifft, so könnten wir aus den Schriften des Aristoteles, der Peripatetiker usw. viele Stellen beibringen, die das Ansehen der Orakel umstürzen«, nicht benutzt und mit Belegen ausbaut, wie es später Eusebius z. B. (Euseb. Praep. V 19) getan hat. Das hat seinen Grund. Ein Demokrit, Epikur und Aristoteles, wie er sie in ähnlichem Sinn 8 45 aufführt, sind ihm aus denselben Gründen unsympathisch wie den gläubigen Heiden. Wer Orakel, Opfer usw. bestreitet, der kann auch die Herabkunft des Geistes in Gestalt einer Taube leugnen (1 48). Lieber schließt sich O. mit Magiern und Chaldäern zusammen, als daß er Gemeinschaft eingeht mit den »Atheisten«.

[2] 8 47 stellt O. in einem kritischen Rückblick sehr nüchtern die Bedeutung der Wunder für die erste Ausbreitung des Christentums fest, die bei der Unbildung der ersten Christen natürlich mehr wirkten als zunächst die Lehre.

οἱ λοιποὶ πλέον διδαχθέντες ἀπὸ τοῦ λόγου ἢ καὶ τοῦ ἤθους καὶ τῶν παραδόξων, ὡς χρὴ βιοῦν.

Beide gestehen, wenn sie genötigt werden, daß Wunder und Weissagung an sich weder gut noch schlecht sind. O. sagt 3 25: εἰ δὲ μηδὲν θεῖον αὐτόθεν ἐμφαίνεται ἀπὸ τῆς (Ἀσκληπιοῦ) ἰατρικῆς καὶ (Ἀπόλλωνος) μαντικῆς . . (dazu Anfang 3 25).

C. entscheidet 7 14: οὐκοῦν οὔτ' εἰ προεῖπον (die Propheten) οὔτ' εἰ μὴ προεῖπον, σκεπτέον, ἀλλ' εἰ τὸ ἔργον ἄξιόν ἐστι θεοῦ καὶ καλόν. τῷ δ' αἰσχρῷ καὶ κακῷ, κἂν πάντες ἄνθρωποι μαινόμενοι προλέγειν δοκῶσιν, ἀπιστητέον.

## C. Der populäre Gott.

### I. Der Begriff des populären Gottes.

Ähnlich wie C. und O. die Wunder bestaunen, glauben, verteidigen, kritisieren, verachten und verleugnen — alles in einem —, verhalten sie sich zur θειότης des Wundertäters, zu dem dahinter stehenden Gott. Dies ist ein im Werte auf und ab schwankender, bald eine, bald mehrere Funktionen umfassender Titel. Ist man in kritischer Stimmung, so hat diese Art Gott mit Gott nichts zu tun, er rangiert unter den Philosophen, gesellt zu Charlatanen und Betrügern und ist weit weniger als ein anständiger Mensch. Man begreift, wenn C. neben den verbreitetsten Kult des Asklepius den unwürdigsten und neuesten des Antinous setzen muß, daß es oft rühmlicher war ein »bloßer« Philosoph und kein Gott zu sein. Andererseits bei vorherrschend glaubenssüchtiger Stimmung wird der Titel Gott von Propheten und Goëten, Philosophen und Königen als höchste Ehre, als eigentliche Garantie erstrebt oder ihnen von Verehrern zugelegt. Ein Pythagoras hatte eine elfenbeinerne Lende, verschwand gottartig und tauchte gottartig wieder auf, und es war nur eine übliche Ehrung, wenn man Plato göttliche Geburt andichtete.

Das Gottsein kann als Hauptberuf oder Nebenberuf verstanden werden. In letzterem Sinne faßt es O., wenn er als Auswahl bietet 6 80: Wer Jesus nicht als Heiland ergreifen konnte, der hätte ihn als Gott annehmen sollen, und wer auch das nicht konnte, der als Lehrer usw. . . . οὐδαμῶς ἐπιγραφομένων Ἰησοῦν ἢ σωτῆρα ἢ θεὸν ἢ διδάσκαλον ἢ υἱὸν θεοῦ. Der Gott Jesus ist nicht dasselbe wie der Gottessohn Jesus; die θειότης hängt in

diesem Falle vor allem an der die gröbsten Massenbedürfnisse befriedigenden Funktion des Wundertuns.

Beide, O. wie C. machen Ansätze, wagen aber doch nicht, wie sie nach ihrer innersten Überzeugung gern möchten, diesen Gott durch den edlen Menschen und durch den Weisen zu ersetzen [1]. Sie fürchten den Gott einzubüßen und den »bloßen« Menschen zu behalten. So ziehen denn beide vor, in diesem hauptsächlich für das Volk berechneten Gott alle nur möglichen Ansprüche, die der Unteren wie der Oberen, sich erfüllen zu lassen und in seiner vielseitigen Erscheinung den Wundergott, den Theurgen, den Heroen, den Erlöser, den Heiland, den Weisen, den Lehrer zu vereinigen in jedesmal möglichst vollkommener Darstellung. Das Gesamtbild, das sich ergibt, ist ein interessanter Spiegel der Bedürfnisse und des Geschmacks der Zeit wie der Rasse, zugleich ein intimer Beleg in bezug auf O. und C. für die Verwandtschaft ihres Geistes.

## II. Ein gemeinsamer Vorbehalt.

Für die Menge liegt höchste Bedeutung und Hauptanreiz wohl stets in dem geheimen Glauben, daß es dies eine Mal wirklich Gott selbst gewesen, der in menschlicher Gestalt auf Erden wandelte. Derartigen naiven Vorstellungen, in den Erlösungsreligionen durch besondere religiöse Bedürfnisse vertieft, treten C. wie O. entgegen. C. nimmt den heftigsten Anstoß daran, daß der eine höchste Gott wirklich Mensch geworden, gelitten haben, gekreuzigt und gestorben sein soll; O. sucht diese Anstöße zu beseitigen.

3 41 Gott war nicht Mensch: ὃν μὲν νομίζομεν καὶ πεπείσμεθα ἀρχῆθεν εἶναι θεὸν καὶ υἱὸν θεοῦ, οὗτος ὁ αὐτολόγος ἐστὶ καὶ ἡ αὐτοσοφία καὶ ἡ αὐτοαλήθεια.

7 13 Gott aß nicht Schaffleisch: θεὸς δὲ καθ' ἡμᾶς προβάτων σάρκας οὐκ ἤσθιεν.

7 16 Gott ist nicht gekreuzigt: οὐ γὰρ προεῖπον αἱ προφητεῖαι θεὸν σταυρωθήσεσθαι . . .; Gott ist nicht gestorben, denn so einfältig ist kein Mensch, zu behaupten, die Wahrheit usw. sei ge-

[1] Einen Weisen, einen Plato, möchte C. den Christen statt ihres Jesus empfehlen 7 45. Und zu einem Weisen macht O. seinen Jesus 7 17: καθὸ δὲ ἄνθρωπος ἦν, . . . ὑπέμεινεν ὡς σοφὸς καὶ τέλειος ἅπερ ἐχρῆν ὑπομεῖναι. Leider würde aber auch für ihn gelten, was O. selbst über den »edelhandelnden (γενναῖος) Anaxarch« urteilt 7 54: ἐφ' ᾧ εἰ καὶ, ὡς Κέλσος, ἀξίως ἐχρῆν τινας σέβειν ἄνθρωπον δι' ἀρετήν, οὐκ ἦν εὔλογον ἀναγορεύεσθαι τὸν Ἀνάξαρχον θεόν.

storben: 7 16 οὐδ' οἱ πάνυ ἁπλούστατοι καὶ λόγοις οὐκ ἐντεθραμμένοι ἐξεταστικοῖς Χριστιανοὶ εἴποιεν ἂν τεθνηκέναι τὴν ἀλήθειαν ἢ τὴν ζωὴν ἢ τὴν ὁδὸν ἢ τὸν ἐξ οὐρανοῦ καταβάντα ζῶντα ἄρτον ἢ τὴν ἀνάστασιν.

4 15 Gott verändert sich nicht: εἰ δὲ καὶ σῶμα θνητὸν καὶ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀναλαβὼν ὁ ἀθάνατος θεὸς λόγος δοκεῖ τῷ Κέλσῳ ἀλλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι, μανθανέτω ὅτι »ὁ λόγος« τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος οὐδὲν μὲν πάσχει ὧν πάσχει τὰ σῶμα ἢ ἡ ψυχή . .

2 16 Umgekehrt ist auch der Mensch nicht unsterblich geworden, sondern unsterblich war der, (der eben nicht sterblich war), der auferstand: μανθανέτω ὁ βουλόμενος ὅτι οὐχ ὁ νεκρὸς ἀθάνατος ἀλλ' ὁ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν. . . οὐδεὶς γὰρ τεθνηξόμενος ἀθάνατος.

Diese stark sophistisch anmutenden Zurechtweisungen des O. zeigen, daß die Anstöße des C. auch für ihn Anstöße sind. Daneben sucht er den von ihm wohl erkannten religiösen Wert der Menschwerdung »damit wir Gott würden« zu behaupten, wie in der klassisch schönen Stelle 3 28 (3 41).

In folgendem wollen wir nun die Übereinstimmung in bezug auf die einzelnen Ideale, die der Erdengott in sich zu vereinigen hat, beobachten.

## Das antike Heroenideal

verlangt aristokratische Herkunft, eine verachtungsvolle Überlegenheit über das Schicksal, heldenhaftes Tun, Auszeichnung als Machthaber und König.

Demnach nimmt C. Anstoß an dem Proletarier Jesus, seinen Handwerkereltern, dem armen um Lohn spinnenden Weibe 1 39 und dem Zimmermann 1 28; 2 32 an Jesus, der in Ägypten taglöhnert 1 28. Der »Zimmermann« Jesus gibt ihm 6 34 Anlaß, mit sichtlichem Hohn auf diesen Handwerkerkult zu blicken. Er gehört in die Kategorie der Schuster, Steinmetze, Eisen- oder Lederarbeiter. Proletarier bilden Jesu Umgang, um zwar die schlimmste Sorte: Zöllner und Schiffer 1 62. Unfreiheit und Armut sind die Begleiterscheinung dieser Schicht. Die Mutter Jesu war weder in glücklichen Verhältnissen noch königlich 1 39; er selbst führte ein kümmerliches Leben, kaum die Nahrung zusammenbringend, 1 62.

Weiter: so gar nichts Heroisches findet C. in dem Wesen Jesu. Wo ist die spottende Überlegenheit über sein Schicksal? 2 33 hält C. den Christen vor: Τί δὲ γενναῖον ἔδρασεν οἷον θεὸς, καταφρονῶν ἀνθρώπων καὶ διαγελῶν καὶ παίζων τὸ συμβαῖνον ὁ Ἰησοῦς;

Statt dessen flieht Jesus sehr wenig heldenhaft 1 66. 65; 2 9,

jammert und klagt 2 33. 34, ist keineswegs ἄφοβος wie die griechischen Helden, sondern hat Angst vor dem Tode 1 66; 4 18, kann nicht einmal den Durst ertragen »ὡς καὶ ὁ τυχὼν ἄνθρωπος πολλάκις διακαρτερεῖ«, sondern trinkt gierig 2 37. In seiner Erscheinung war er ganz gewöhnlich, ja sogar »ὡς φασι, μικρὸν καὶ δυσειδὲς καὶ ἀγεννὲς ἦν«. Wo bleibt die Erfüllung der Propheten 2 29 ὅτι μέγαν καὶ δυνάστην καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἐθνῶν καὶ στρατοπέδων κύριόν φασιν . . . εἶναι? Warum hat er sich nicht zum König gemacht? 1 61 εἰ δ' ὅπως μὴ σὺ αὐξηθεὶς ἀντ' ἐκείνου βασιλεύῃς, τί ἐπειδή γε ηὐξήθης, οὐ βασιλεύεις, ἀλλ' ὁ τοῦ θεοῦ παῖς οὕτως ἀγεννῶς ἀγείρεις κυπτάζων ὑπὸ φόβου καὶ περιφθειρόμενος ἄνω κάτω;

Vor allem aber bezeichnend für C. ist seine Beurteilung des Todes Jesu. Dieser — C. nennt » τὴν ἐπὶ τοῦ σκόλοπος αὐτοῦ φωνὴν, ὅτ' ἀπέπνει« — vermag dem Griechen keinen Eindruck zu machen. Was er vermißt, sagt 7 53: die Pointe fehlt, der Witz, die geistreich erfundene Anekdote, ja sei sie auch nur erfunden[1], Wort oder Werk wiegt gleich schwer: 1 67 τί καλὸν ἢ θαυμάσιον ἔργῳ ἢ λόγῳ πεποίηκας; Dagegen erinnert C., wie geschmackvoll starb Anaxarch, litt Epiktet (7 53), der beim Verdrehen seines Beines »ὑπομειδιῶν ἀνεκπλήκτως« zu seinem Herrn sagte: »Du wirst es zerbrechen« und danach: »sagte ich's nicht, daß du es zerbrechen würdest?« Diese Vergleiche mit Heroen, die »auch βιαίως ἀποθανόντες« wollen uns frivol erscheinen, aber man bedenke, daß selbst Plato seinen Sokrates mit einer zwar sehr geistreichen und tiefdeutenden, aber doch immerhin mit einer Ironie, einem Witz, sterben lassen muß, für die nur der Barbar, der Christ, kein Ohr besaß!

Origenes. Daß O. die Empfindlichkeit des C. teilt, merkt man vor allem daran, wie unangenehm ihm die Feststellungen desselben sind. Eine lebhafte Verteidigung aus einer neuen Auffassung heraus fehlt: von einem Schwelgen in der Menschwerdung des Sohnes, seiner Niedrigkeit und Armut finden wir bei O. nichts. Vielmehr gibt er von diesen peinlichen Tatsachen nie mehr zu als er unbedingt muß. Daß (6 75) τὸ τοῦ Ἰησοῦ σῶμα δυσειδές gewesen, kann O. nach Jes 53 1—3 nicht ableugnen, aber nichts steht da von μικρόν und ἀγεννές. Doch auch das δυσειδές erträgt O. nicht, er will ψ 44 4—5 beachtet haben: »τῇ ὡραιότητί σου καὶ

[1] Die plumpen Evangelisten verstanden sich eben nicht einmal auf geschickte Erfindung (2 27. 55).

τῷ κάλλει σου . . .« Besonders empört ist O. (2 24), daß Jesus nach C. jammerte: οὐ γὰρ εὑρίσκεται, πῶς ὁ Ἰησοῦς ὀδύρεται.

Viele Vorwürfe hört O. scheinbar nicht. Durch einen Zufall aber merkt man, daß auch er empfindlich ist gegen den »Zimmermann« Jesus: 6 36 behauptet er, es stünde nirgends in den Evv., daß Jesus ein solcher gewesen, indem er Mc 6 3 übersieht.

Was an Ansätzen zur Verherrlichung Jesu in der Schrift vorliegt, benutzt O. bereitwillig. Oft freilich erschwert C. ihm diesen Gegenbeweis, so wenn er über die Mühe der Christen, die Niedrigkeit der Herkunft ihres Stifters zu beschönen, spottet, indem sie der Maria Genealogien anhängen, von der diese selbst nichts ahnte 2 32. Nach O. ist Jesu Geburt wenigstens nicht ganz gewöhnlich: zur Hälfte ist sie der der andern Menschen ähnlich: 1 37 οἶμαι παραδοξότερον εἶναι τοῦ ἐξ ἡμίσους ὁμοίως τοῖς λοιποῖς ἀνθρώποις γενέσθαι τὸν Ἰησοῦν.

Den Hinweis auf eine zweite Ankunft Jesu in Herrlichkeit zur Ausgleichung seiner früheren in Niedrigkeit gebraucht O. selten[1]. Für ihn hat Jesus seine Macht schon kundgetan als Dämonenbesieger, er ist schon Herrscher, und zwar nicht nach Tyrannenweise gewinnt er seine Anhänger, sondern als Lehrer: 1 30 οὗτος δὲ πρὸς τοῖς ἄλλοις θαυμάζεται καὶ ἐπὶ σοφίᾳ καὶ ἐπὶ δυνάμεσι καὶ ἐπὶ τῷ ἀρχικῷ. ἔπεισε γὰρ οὔθ' ὡς τύραννος συναποστῆναι αὐτῷ τινας τῶν νόμων οὔθ' ὡς λῃστὴς . . . ἀλλ' ὡς διδάσκαλος τοῦ περὶ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων λόγου καὶ τῆς εἰς αὐτὸν θρησκείας.

Für zu profane Vorgänge wie den Aufenthalt in Ägypten, das Nehmen der Galle 2 37, das Grab, die Leinewand usw. deutet O. ein symbolisches Verständnis an.

Zahlreiche Anstöße beseitigt O. dadurch, daß er das Heroenideal des C. durch das des Philosophen ersetzt. Diese Verteidigung, die O. unter Hinweis auf die Philosophen führt, ist oft zweifelhaften Wertes.

Eine Flucht Jesu ist wohl kaum damit entschuldigt (1 65), daß auch Aristoteles floh. — Jesus konnte nicht für seinen Judas, wie Plato nicht für seinen Aristoteles, der nach 20jähriger Schülerschaft noch abfiel (2 11). — Verrufene Schüler hatte auch Sokrates, z. B. den Phädon (1 64). — Arm waren auch Philosophen (1 65), ein Demokrit, Krates, Diogenes (2 41)[2]. — Auch Sokrates wollte trotz

[1] 1 56 ist bezeichnend, daß er diese übliche apologetische Auskunft fast vergessen hätte und nur kurz andeutend nachholt. [2] Mit Mühe findet O. eine mehr als gesuchte Stelle dafür, daß auch Homer droht (2 76).

seines Vorauswissens sich nicht dem Tode entziehen (2 17), und auch er, wie Anaxarch, starben nach menschlicher Auffassung einen schimpflichen Tod (7 56).

So hoch schätzt O. die Philosophen, daß er in den meisten Fällen den Vergleich mit ihnen für genügend erachtet. Die Wendung aber von dem sehr äußerlichen Heroenideal zu dem des armen Weisen hat christlichen Ursprung. Von hier kommt die Ehrfurcht des O. vor Not, Armut und Leiden. Jesus selbst wurde das hohe Beispiel (2 42), wie die Leiden dieses Lebens zu tragen sind. Das Heldentum des Gehorsams (2 24), der Sanftmut, der Geduld, des Schweigens, das mehr Standhaftigkeit verraten kann als Worte (7 55)[1], ist ein neues Heroenideal, dessen Bedeutung von C. noch unerkannt ist; es ist das des Märtyrers, das erhaben macht auch noch über die mutigen griechischen Philosophen.

Der Wundergott

hat sich wie üblich zu erweisen durch Wunder und Weissagung. Dazu fordern beide eine möglichste Negierung des Leibes und alles Leiblichen als besondere Auswirkung der göttlichen an der menschlichen Natur. Um mit dem letzteren anzufangen:

1. Die gnostisch-doketischen Neigungen des C. und O.

Celsus fordert:

6 75 ἐπειδὴ θεῖον πνεῦμα ἦν ἐν σώματι, πάντως τι παραλλάττειν αὐτὸ τῶν λοιπῶν ἐχρῆν (ἢ) κατὰ μέγεθος ἢ κάλλος ἢ ἀλκὴν ἢ φωνὴν[2] ἢ κατάπληξιν ἢ πειθώ· ἀμήχανον γὰρ ὅτῳ θεῖόν τι πλέον τῶν ἄλλων προσῆν μηδὲν ἄλλου διαφέρειν.

Danach hätte sich Jesus unterscheiden müssen nach Zeugung und Geburt: 1 69 οὐκ ἂν εἴη θεοῦ σῶμα τὸ οὕτω σπαρὲν, ὡς σὺ, ὦ Ἰησοῦ, ἐσπάρης. Gott hätte seinen Geist nicht in ein solches μίασμα einwerfen sollen: 6 73 μὴ τὸ ἴδιον πνεῦμα εἰς τοσοῦτον μίασμα ἐμβαλεῖν. Die Gegenvorschläge des C. zeigen vor allem seine gnostische Neigung:

6 73 ἐδύνατο γὰρ ἤδη πλάσσειν ἀνθρώπους εἰδὼς καὶ τούτῳ περιπλάσαι σῶμα . . .

---

[1] 7 45: Statt des »am Anfang war das Wort« würde auch O. bekennen mit derselben Begründung »ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen« »am Anfang war die Tat«.

[2] Die φωνή wird bei C. und O. oft auffallend selbständig persönlich aufgefaßt, ähnlich wie der Name.

οὕτως μέν τ' ἂν οὐδ' ἠπιστεῖτο, εἰ ἄνωθεν εὐθὺς ἔσπαρτο. C. denkt dabei an Marcion!

Weiter hätte Jesus sich unterscheiden müssen nach seiner körperlichen Beschaffenheit, seinem Blut, seiner Nahrung. 1 69 θεοῦ οὐκ ἂν εἴη τοιοῦτον σῶμα, οἷον τὸ σόν. In seinen Adern floß kein Götterblut: 2 36 τί φησι καὶ ἀνασκολοπιζομένου τοῦ σώματος; ποῖος ἰχὼρ, οἷός περ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν; Essig und Galle trank Jesus 2 37, Schaffleisch aß er, aber: 1 70 οὐδὲ τοιαῦτα σιτεῖται σῶμα θεοῦ.

Das Ärgste aber ist, daß sich die Christen nicht scheuen zu behaupten, Jesus habe wirklich gelitten, wenn sie wenigstens sagen würden, er hätte nur zum Schein gelitten! 2 16 οὐδὲ γὰρ τοῦτο εἴπατε ὅτι ἐδόκει μὲν τοῖς ἀνθρώποις ταῦτα πάσχειν οὐκ ἔπασχε δὲ, ἀλλ' ἄντικρυς παθεῖν ὁμολογεῖτε.

Origenes.

Denselben Grundsatz, daß sich Jesu Leib von dem gewöhnlicher Menschen hätte unterscheiden müssen, sucht O. 1 32. 33 ausführlich zu beweisen. Das μίασμα freilich war nicht zu umgehen, vorübergehend einmal gibt O. resigniert zu 1 70: er war eben »ἐκ γυναικός«[1]. Dann versucht er es mit den Stoikern: C. scheint die Lehre »τὰ περὶ ἀδιαφόρων« nicht zu kennen. Aber auch O. gibt sich nicht gern mit ihr zufrieden. C. macht seine Einwürfe, weil er nichts weiß. 6 73 »ταῦτ' εἶπεν, ἐπεὶ μὴ εἶδε τὴν παρθενικὴν καὶ καθαρὰν γέννησιν καὶ ἀπὸ μηδεμιᾶς φθορᾶς τοῦ μέλλοντος ὑπηρετήσασθαι τῇ ἀνθρώπων σωτηρίᾳ σώματος.« Und 1 69: πλὴν ὑπείδετο ὅτι εἰ, ὡς γέγραπται, γεγέννητο, δύναταί πως εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ καὶ θειότερον παρὰ τοῖς πολλοῖς καὶ κατά τι σημαινόμενον θεοῦ σῶμα. O. freut sich im Blut- und Wasserwunder beim Lanzenstich auch bei Jesus ein nicht gewöhnliches Blut nachweisen zu können (2 36). Essen und Trinken Jesu ist ihm sehr unangenehm. Das Nehmen der Galle und des Essigs kann symbolisch verstanden werden oder in Rücksicht auf die ATliche Weissagung (2 37). Das Speisezusichnehmen hätte O. gern übersehen; unangenehm überrascht von der Beobachtung des C. bemerkt er: 1 70 ὡς ἔχων αὐτὸν παραστῆσαι ἀπὸ τῶν εὐαγγελικῶν γραμμάτων σιτούμενον, καὶ ποῖα σιτούμενον. Dann aber besinnt er sich, das Abendmahl war nicht zu verleugnen: 1 70 ἀλλ' ἔστω, λεγέτω αὐτὸν βεβρωκέναι μετὰ τῶν μαθητῶν τὸ πάσχα . . .

[1] Nur nicht mit Einschluß der Sünde!

Das Leiden Jesu! Wenn O., wie 2 16 durch das Bekenntnis des C. zum Doketismus, so offenkundig zur Stellungnahme gezwungen wird, muß er die kirchliche Position herauskehren. In abgegriffener Formulierung wiederholt er die übliche Apologetik: Wir hüten uns sein Leiden als scheinbar zu bezeichnen, sonst ist es auch seine Auferstehung usw. (2 16). Bedenklich wird die nähere Ausführung von der Seele, die ihren Leib beliebig verlassen und wieder annehmen kann. Um der Gegnerschaft willen betont O. die krasse Realistik mit seiner Vermutung: 2 16 καὶ τάχα διὰ τοῦτο (um denselben Leib wieder annehmen zu können) προλαβὼν ἐξελήλυθεν ἀπὸ τοῦ σώματος, ἵνα αὐτὸ τηρήσῃ καὶ μὴ καταχθῇ τὰ σκέλη ὡς τὰ τῶν σὺν αὐτῷ σταυρωθέντων λῃστῶν. [2 23. 24. 25. betont O.: Jesus hatte Schmerzen.] 4 19 verteidigt O. die Doketen: würde nicht selbst C. zugeben, daß der Arzt um der Heilung willen Lüge und Täuschung anwenden darf? und schließt: καὶ γὰρ οὐκ ἄτοπόν ἐστι τὸν ἰώμενον φίλους νοσοῦντας ἰάσασθαι τὸ φίλον τῶν ἀνθρώπων γένος τοῖς τοιοῖσθε, οἷς οὐκ ἄν τις χρήσαιτο προηγουμένως ἀλλ' ἐκ περιστάσεως. Jedenfalls hat O. schließlich eine Möglichkeit gefunden, auf seine Weise die Leiblichkeit, die er so realistisch auffassen konnte, doch auch wieder aufzulösen, wie wir in seiner Lehre von der mehrfachen Erscheinungsweise Jesu, womit er dem Doketismus nahekommt, noch des näheren sehen werden [1].

Wie peinlich dem O. der Mensch Jesus war, wenn es galt, den Gott zu erweisen, geht aus seiner Klage hervor, daß C. stets verschweige, was die Gottheit offenbart (2 34), dagegen immer die Menschheit höhnend ans Licht stelle, die die Evv., wären sie nicht so wahrheitsliebend, sehr wohl hätten verschweigen können (2 24).

Wie das Menschliche verkümmernd die gesamte Einstellung war, zeigt sich, wenn O. angesichts der Gethsemanestunde, der schwersten Stunde Jesu, die den Evangelisten tiefste Erschütterung war, nur über die Verteilung der beiden Naturen sinnt und feststellt: Der Leib war nicht Gott, auch die Seele war nicht Gott, sagte Jesus ja doch 2 9: »Meine Seele ist betrübt bis in den Tod«. Es ist dies auch eine Art des Verrats. Andrerseits verhalf dem O. eben diese Scheidung dazu, den Menschen nur als Menschen zu sehen und sich in Ehrfurcht vor seiner Hoheit im Leiden zu beugen. Freilich ist das (2 66) die Predigt »nur« von Jesus Christus dem

[1] 2 9 ist der sichtbare Leib nicht Jesus; 6 76 hatte er keine Gestalt.

Gekreuzigten, die man, wie Paulus den Korinthern, Leuten vorhält, welche noch nicht imstande sind, Höheres aufzunehmen.

2. Der geweissagte und weissagende Gott.

Da C. selbst der Weissagung einen so großen Wert beilegt[1], ist er in diesem Falle dem Christentum unterlegen, das — was selten ist — für den Geweissagten einen zahlreich belegten, eindrucksvollen Beweis erbringen kann. Seine Schwäche wird dadurch noch bemerkbarer, daß er, anscheinend vollkommen ratlos und ungeduldig vor diesem Chaos von Weissagung und dunklen Beziehungen, sich nicht genügend orientiert hat[2]. Doch ist seine Flüchtigkeit zugleich Geschick, indem er — ohne sich in eine weitläufige Schriftwiderlegung zu verwirren — seine Kritik auf zwei Hauptpunkte beschränkt.

1) hat er in bezug auf den Geweissagten so viel doch gesehen, daß er behaupten kann, Jesus hätte die Weissagungen unerfüllt gelassen. Sein schärfster Angriff richtet sich aber

2) gegen das Vorauswissen Jesu selbst. Unverständlich bleibt, wenn er es besaß, warum er es einmal nicht zur Rettung seiner selbst benützte (2 17), wichtiger zum andern, warum nicht, um seine Schüler und Tischgenossen vor schlechtem Tun zu bewahren. Das widerspricht der Forderung des Wohlwollens vor allem bei einem Gotte (2 20).

Origenes wird nicht müde, das Übergehen des Weissagungsbeweises dem C. vorzuwerfen, dieses Hauptbeweises bei den Christen, den C. sich zu seinen Gunsten erschleiche. Wo er kann, schiebt O. ein Stück des Weissagungsbeweises ein (2 28).

In Rücksichtnahme auf das Heidentum versucht O. das Indenvordergrundrücken der eignen Weissagungen Jesu, denen sicher das erste Interesse galt. In bezug auf die von C. gut beobachtete menschliche Härte, die Jesus einem Judas gegenüber untergeschoben wurde, wenn er dessen Tat vorausgesehen hätte, gibt O. eine anscheinend sehr wissenschaftliche Widerlegung (Laiusorakel) (2 20), die aber doch nur sophistisch die Schwierigkeit beheben kann, Jesus zu entlasten.

---

[1] 6 74 macht C. gegen Marcion den Einwurf: Wie könnte von einem, der solche Strafe erlitten, erwiesen werden, daß er der Sohn Gottes sei, wenn dieses sein Leiden nicht vorausverkündet worden wäre?

[2] 2 30: Als »παρακούσματα« hat er die Weissagungen aufgegeben. Seine Unsicherheit verrät sich in der einen von ihm zitierten Prophezeiung und in seiner undeutlichen Stellung zu den at-lichen Propheten.

### 3. Der eigentliche Wundergott.

Die gewöhnlichen Heilwunder, von denen die Evv. berichten, sind auf beiden Seiten fast gänzlich vernachlässigt.

Celsus, der ihre Bedeutung zu sehr geringschätzt, gibt sie denn auch in ihrer Wirklichkeit bald zu 1 68. Der schlimmste Vorwurf, Ausnützung der Wunder zu egoistischen Zwecken, konnte nicht erhoben werden. In 1 68 könnte man eine Anspielung auf die Dämonenaustreibungen Jesu, seine Krankenheilungen und Speisungen finden; 2 48 werden Lahmen- und Blindenheilungen, auch Totenerweckungen wegwerfend erwähnt.

Bei Origenes dieselbe Vernachlässigung[1]! Die gemeinen Wunder schätzt O. mehr nach ihrer symbolischen Bedeutung. Als größere Zeichen betrachtet er das Öffnen blinder Seelenaugen, das Aufschließen der Ohren für die Lehren der Tugend usw. (2 48).

Beide drängen, um aus der Sphäre der bis zum Überdruß alltäglichen Wundertäter herauszukommen, wenn dem Wunder überhaupt noch Beweiskraft zugestanden sein soll, zu einer äußerst möglichen Überspannung desselben — zum unerhörten Schauwunder hin.

Antike Wundersucht schlimmster Art verrät der Vorschlag des Celsus: 2 68 ὤφειλεν εἰς ἐπίδειξιν θεότητος, ἀπὸ τοῦ σκόλοπος γοῦν εὐθὺς ἀφανὴς γενέσθαι.

Er vermißt handfeste Wunder (7 53), wie ein Jona und Daniel sie wenigstens aufweisen. Sehr streng vermerkt er, daß Jesus das verlangte Zeichen im Tempel nicht geben konnte (1 67). Ohnmacht statt Macht zeigt dieser jeden Schicksals mächtig sein müssende Gott (2 9): er wird gefangen genommen, verspottet 2 34, kann den Grabstein nicht heben. In mehrfacher Variation erhebt C. den alten Einwurf gegen die Götter: er konnte sich selbst nicht helfen (2 55). Am Ende ist er ein gekreuzigter Gott (2 31). Und wenn selbst das möglich wäre — ein Gott könnte selbst das ertragen, er fühlt es ja nicht — so ist doch eins unmöglich, näm-

---

[1] Der Charakter der Wunder ist an sich unbefriedigend. Als Heilwunder bleiben sie stets Stückwerk und stellen am Ende ihren Urheber bloß: auch der Heiland gibt keine Gesundheit auf ewig, auch er heilt wohl nach Zufall den einen oder andern, aber nicht alle. So verbirgt sich hinter ihnen Unvollkommenheit wie Ungerechtigkeit. 2 48 stutzt O.: warum nur so wenig Totenerweckungen? Bleibt nur das Schauwunder, das, in pädagogischer Absicht menschlichen Bedürfnissen angepaßt, ein sinnenfälliger Beweis der Macht sein soll, ein Aufmerkenlassen auf ein Höheres. Gott empfahl damit den Menschen ihren Lehrer 3 31.

lich daß der Lästerer ungestraft davonkäme. Aber ihr Jesus hat sich weder damals gerächt, noch tut er es jetzt (2 35), da er keine Rache nimmt für die seinen Anhängern erwiesene Verfolgung. Gänzlich verlachenswert aber ist es, wenn der Sohn Gottes vom Teufel und nicht umgekehrt der Teufel vom Sohn Gottes gestraft wird (6 42).

Origenes Erwiderungen auf alle diese Einwürfe sind schwach. Mit Sophismen hilft er sich aus der Verlegenheit: Konnte sich Jesus selbst nicht helfen, so half er sich doch zur Tugend: 2 59 εἰ δὲ τὸ ἐπήρκεσεν ἀπὸ τῶν μέσων καὶ σωματικῶν λαμβάνει, φαμὲν ὅτι ἀπεδείξαμεν ἐκ τῶν εὐαγγελίων ὅτι ἑκὼν ἐπὶ ταῦτ' ἐλήλυθεν. Die freiwillige Aufsichnahme des Leidens ist der einzige Ausweg, der dem O. bleibt, auch dieser von C. nicht unbestritten.

Aber die Christen hatten doch ihr typisches großes Wunder: die Auferstehung! O. nennt es 2 62: »τοῦτο παρὰ πάντα παράδοξον.«

Auch C. ist durchaus der Meinung, daß eine Auferstehung starken Glauben bewirkt hätte: 2 70 πίστιν ἂν ἰσχυρὰν παρεῖχεν ἐκ νεκρῶν ἀναστάς . . ., nur — die Auferstehung ist ihm zu wenig glaubwürdig bezeugt: ἑνὶ μόνῳ γυναίῳ καὶ τοῖς ἑαυτοῦ θιασώταις κρύβδην παρεφαίνετο. Statt einem Weibe allein zu erscheinen, hätte er sich jetzt endlich allen offenbaren müssen, denn der Sinn eines solchen Schauwunders ist, sich möglichst vielen zu zeigen (2 63)[1]. Nachdem er sich allen als berechtigt ausgewiesen, hätte er dann alle zum Licht rufen müssen: 2 80 ὡς γὰρ ὁ ἥλιος πάντα τὰ ἄλλα φωτίζων πρῶτον αὐτὸν δεικνύει, οὕτως ἐχρῆν πεποιηκέναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.

. . . τὸ ἀναστάντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν φανερῶς εἰς φῶς καλέσει πάντας . . . (2 78).

Da auch für O. wie für C. nur die Auferstehung als das einzig wirklich überzeugende Wunder in Betracht kommt, ist es um so peinlicher für ihn, daß er dem C. indirekt zugeben muß: 1. die nicht einwandfreie Bezeugung, 2. das Verfehlen des Zweckes, indem Jesus nicht allen erschien, welchen O. ausdrücklich 2 63 als stichhaltig gelten läßt.

Erdbeben und Finsternis will C. nicht glauben (2 59), und O. scheint sich auch wenig Hoffnung gemacht zu haben (2 33), daß das Zeugnis eines Phlegon auf ihn Eindruck gemacht haben

[1] Vor allem auch seinen Widersachern und den Richtern, die ihn verurteilt (2 63).

würde. — Man fühlt, dem O. selbst liegt das Auferstehungswunder nicht recht. Er schwankt: einerseits will er es den Griechen durch Vergleiche und Rationalisieren verständlich machen (2 16), andrerseits verbietet er jeden Vergleich (2 56): es ist singulär. In Wirklichkeit fehlt ihm ein singuläres Schauwunder, auch Elias erweckte usw. — zwar Jesus wurde durch sich selbst und seinen Vater erweckt 2 58, aber es ist doch immer nur eine Erweckung, wie sie schon früher geschah.

Da — als ihn C. immer stärker in Verlegenheit gebracht hat, faßt O. einen gewaltsamen Entschluß — er ist noch nicht am Ende — keineswegs — er greift hinein in das so lange zurückgestellte Gebiet der esoterischen Lehre und holt seine Spekulation über die mehrfache Erscheinungsweise Jesu 2 64 ff. hervor. Damit übertrumpft er alles, was C. nur als Wunder verlangen kann. Hier befreit sich O. endlich, nachdem er sich so lange in eine Enge der Einstellung hineingequält, die ihm nicht paßte.

### Das eingeschaltete große Wunder des O.: Die Lehre von den verschiedenen Gestalten Jesu.

Wenn wir die verschiedenen Darstellungen Jesu als Gott im Vergleich zu C. einzeln durchgehen, so lassen wir O. noch nicht zu seinem Rechte kommen. Denn dieser hat nicht Stückwerk zu bieten wie C., sondern hat ein Wirkliches, eine Persönlichkeit, zu fassen. Das Thema Jesus bedeutet daher für O. einerseits: Häufung, Summation. In seinem Jesus ist ein Berg von Aussagen befaßt, der sich mit Worten nicht abtragen läßt. 8 18 behauptet O. kurz: Jesus ist alles, was die Schrift sagt — er fühlt die Unzulänglichkeit, den Reichtum seines Wesens zu erschöpfen. Andrerseits haben alle diese Aussagen durch Wirklichwerdung in einem Menschen Gestalt gewonnen.

Diese vielseitige Verlebendigung des ganzen Aussagekomplexes faßt O. als ein größtes Wunder, wie es — wenn selbst die Auferstehung nicht genügen sollte — kein Gott zu seiner Bezeugung je geboten hat. Wenn C. verlangt, daß der Leib eines Gottes sich vor andern auszeichnen müsse, so sei er darauf hingewiesen, daß Jesu Leib 6 77 »dadurch sich hervortat und unterschieden war, daß er einem jeden in der Gestalt erschien, die seinem Vermögen und seinem Heile angemessen war«. Es ist dies eine Überbietung selbst noch der Zweinaturenlehre. Mag diese auch den Schlüssel bieten, so ist sie doch nur blasse Theorie, umgesetzt

jetzt in vielfältig lebendige Wirklichkeit. So erst eigentlich wird das Jesusbild des O. der Exponent seiner so reichgestalteten wie gütevollen Weltanschauung. In seiner Erscheinung unbegrenzt ist Jesus die größtmögliche Erfüllung geworden seines Ideals, des verständnisvollen Erziehers. Denn darin liegt für O. die wahre Entäußerung des Gottessohnes, daß dieser immer wieder für Mensch und Mensch sich seines göttlichen Wesens begibt, Hülle um Hülle der Niedrigkeit annimmt und den Geschöpfen mit einem Wesen dient, das nicht sein Wesen ist. So wird er eine Komplexbildung von nur relativ wertvollen Erscheinungen, seine wahre absolute Erscheinung fassen wir so wenig, wie wir Gott fassen[1].

Der Erscheinungswandel Jesu mag manchem als eine lächerliche Fabel, ein Märchenmotiv, erscheinen, O. weiß es und scheut sich doch nicht seinen Gehalt in diese Form zu tun — 6 77 ἀλλ' ἐρεῖ ταῦτ' εἶναι πλάσματα καὶ μύθων οὐδὲν διαφέροντα ὡς καὶ τὰ λοιπὰ τῶν περὶ Ἰησοῦ παραδόξων — denn Gott selbst hat ihn angeleitet. Er ist es, der sich nicht zu hoch achtet, mit Wundern und kindlichen Zeichen Rücksicht zu nehmen auf eine kindliche Menschheit.

Ein Arg, daß man in diesem wandlungsfähigen Gott einen Betrüger sehen möchte, kommt O. nicht. Ja, die Frage, ob es sich um eine subjektive Schauung handelt oder eine objektive Wandlung, läßt O. offen. Einmal ist die Schau abhängig von der Begnadung mit höherem Sinnen (1 48; 6 77) — ein andermal scheint O. Jesus selbst sich wandeln zu lassen: 2 64 ὡς περὶ τηλικούτου οὖν φερόμενοι ἡμεῖς τοῦ Ἰησοῦ οὐ μόνον κατὰ τὴν ἔνδον καὶ ἀποκεκρυμμένην τοῖς πολλοῖς θειότητα ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ μεταμορφούμενον σῶμα, ὅτ' ἐβούλετο καὶ οἷς ἐβούλετο, φαμὲν . . .

Von den einzelnen Gestalten Jesu, wie O. sie uns merken läßt, seien hervorgehoben:

Das besonders glanz- und phantasievolle, triumphierende Bild

---

[1] Seine eigenartige Auffassung entwickelt O. hauptsächlich 2 64 f., dazu 1 42. 68; 2 25; 3 20; 6 48; 6 77.

6 77 »ὁ λόγος, ἀπαγγέλλων τὰς τοῦ Ἰησοῦ διαφόρους μορφάς . . .« gehört zur Geheimlehre des O. »ἔχει δέ τι καὶ μυστικώτερον . . .« Die Verklärungsgeschichte (6 76. 77) ist besonders wichtig für seine Spekulation. Hindeutungen auf ein »Mehrfaches« in Jesus findet O. (2 77) in Joh 14 6; 6 35; 10 9, z. B. ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben — in I Cor 2 2 (2 66) Jes 53 2. 3 (6 76. 77). In der Gestaltenannahme vor und nach Jesu Tode ist ein tiefer Einschnitt (2 77).

des Dämon Jesus. Er ist das Extrem des Guten, wie der Antichrist das Extrem des Bösen (6 45).

Daneben steht das sanfte Bild des Friedefürsten mit den Zügen des evangelischen Christus.

Am weitesten in untere Schichten reicht das Bild des Gekreuzigten des Paulus.

Oben steht wartend der Geheimlehrer, den Mysten, sündenrein und guten Willens voll, einzuweihen in die Mysteria Christi: 3 69 »μυείσθω« in die »μυστήρια τῆς κατὰ Ἰησοῦν θεοσεβείας.

Den Heiland zeichnet O. in seiner Apologie nicht genauer. Ihn sehen die Menschen (3 21) unten »in der Ebene« Kranke heilend, sie, die nicht mit ihm auf den Berg können, während die Jünger gewürdigt wurden, den Verklärten zu schauen.

Statt des Dämons, der über die ganze Erde zieht 7 35, kann O. ihn auch anführen als Engel des Rats, als gewaltigen Streiter, als den Gebete übermittelnden (6 20) Hohenpriester, dazu nach johann. Schriften als Brot, als Leben, als Tür usw. Die Endform ist immer: der Logos, der, alles durchwaltend, alle Gestalten durchscheint. Ein Gnostiker hätte in dem Jesus der Evangelien immer den Gott zu sehen vermocht. Der Mensch wäre vor seinem tieferen Blick als ein Nebel zerflossen. 3 14 ἐγὼ δέ φημι ὅτι καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἀεὶ εὑρίσκεται τοῖς ἔχουσιν ὀφθαλμοὺς ψυχῆς ὀξυδερκεστάτους θεοπρεπέστατος.

So hat sich O. einen Ausweg geschaffen, wo er, anders als bei der Auferstehungs- und Zweinaturenlehre noch nicht festgelegt vom Dogma, frei seiner pädagogischen Genialität wie seinen doketischen Neigungen nachgehen kann.

Abschließend ist für O. und C. noch zu bemerken: wie realistisch fassen doch beide die θειότης auf! Trotz aller Aufklärung ist man nicht sicher, ob ein Mensch nicht doch einmal wirklich ein Gott war. Aus C. merkt man noch eine Spur von Mißtrauen und Unsicherheit: nicht nur zu höhnender Polemik hat er die wenigen Stellen über ein Essen und Trinken Jesu ausgeforscht, sie gaben ihm zugleich die endgültige Beruhigung, daß Jesus nicht doch etwa mehr gewesen als ein bloßer Mensch. Ebenso zeigt der eigentümlich realistische Blick, mit dem O. das Evangelium beim Worte nimmt, wie gefaßt auf Wunderbares, auf Überraschungen er in dieser Hinsicht ist (z. B.: wer mich sieht, der sieht nicht mich ... ich bin der Weg, die Wahrheit usw. — also war ein Mehrfaches in Jesus usw.)

## Der Heiland und der Erlöser.

Wir kommen im folgenden zu dem Kapitel, wo der Christ O. am stärksten versagt.

Die Heiltätigkeit ist ein so selbstverständliches und alltägliches Tun für einen Gott, daß C. und O. sie wohl gelegentlich erwähnen, ohne ihr jedoch einen besonderen Wert beizulegen[1].

So gedenkt C. um seiner zahlreichen Anhängerschaft willen auch wohl des Heilers und Wohltäters Asklepius (3 24), weit größeres Interesse scheint er jedoch an Städtegründung und Kolonisation (3 3; 7 3; 8 45) auf Veranlassung der Götter zu nehmen. O. hat alle Mühe, dem C. hierfür die Wage zu halten: Moses und Jesus können ganze Völker als ihre Stiftung aufweisen. 8 46 hält O. sich eng an C. 8 45 und führt eine oft überraschende christliche Parallele durch: Infolge der Weissagungen von Propheten wurden Städte gebaut, Menschen von Krankheiten geheilt, Hungersnöten ein Ende gemacht.

Auf göttliches Geheiß (entsprechend den Orakeln zur Kolonisierung) kam das ganze Volk der Juden gleichsam als Kolonie aus Ägypten nach Palästina usw.

Dazwischen werden dann auch die Heiltaten mit einem kurzen Satz erwähnt: 8 46 »ἀλλὰ καὶ πηρώσεις ἰάσθησαν μυρίαι ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ«.

Von dem Jesus der Evv., von dem es heißt: »da jammerte es ihn« und »er hatte Mitleid«, weiß O. in seiner Apologie kaum etwas. Der menschlich warme Ton, um dessentwillen uns der »Heiland« Jesus so wert ist, fehlt.

Zunächst hat er hier die Konkurrenz wettzumachen zu den Heiltaten des C., der unter Umständen 36 Heildämonen (8 58) ins Feld führen kann als über die einzelnen Körperteile gesetzt. Im übrigen ist dem O. die wirkliche Heilung des Körpers nicht so wichtig, wie der durch die Erzählung angedeutete tiefere Sinn.

Die Grenzen des Menschen O. zeigen sich darin, daß er in bezug auf den Erlöser weder den Sünden vergebenden der Evangelien kennt[2], noch den vom Gesetz zur Gnade führenden des Paulus.

Was Erlösung bedeutet, empfindet O. nur an dem Dämonenbezwinger; im Grunde ist dem C. und O. Erlösung ein bloßer

[1] Auch die Dämonen können Heilungen vollbringen nach O. 3 24.

[2] Die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν findet sich nicht einmal in den ganzen 8 Büchern des O.!

Begriff. Trotz ihrer vielleicht anzunehmenden guten Kenntnis der Mysterienreligionen, vor allem des Mithras[1], ist beiden das Wesen solcher Religionen fremd geblieben. Sünde, Bedürftigkeit, eigne Ohnmacht, göttliche Gnadenmacht sind Gefühle, die den Kern beider nicht berühren. Ihrer Mystik fehlt die Tragik. Darum ist der Erlöser keine Notwendigkeit. Sein Wirkungsfeld wird ihm angewiesen auf der zweiten Stufe, eben bei den »Sündern«[2], den sündenreinen Gnostikern ist statt dessen der Logos als Lehrer der göttlichen Geheimnisse gesandt. 3 62 »ἐπέμφθη οὖν θεὸς λόγος καθὸ μὲν ἰατρὸς τοῖς ἁμαρτωλοῖς, καθὸ δὲ διδάσκαλος θείων μυστηρίων τοῖς ἤδη καθαροῖς καὶ μηκέτι ἁμαρτάνουσιν. Interessant ist, daß in diesem Falle C. und O. die Rollen tauschen, indem der Heide einmal die vertiefte, christliche Auffassung vertritt[3], wenn er ausruft: ἐχρῆν οὖν ἁπλῶς πάντας καλεῖν, εἴ γε πάντες ἁμαρτάνουσι (3 63).

Aber auch das Wesen des Sünderheilandes selbst innerhalb der zweiten Stufe hat O. verkannt: an die Stelle des eindring-

[1] Nicht nur C., der eine wichtige Quelle für das Mithrasmysterium bietet (Cumont, Dieterich), sondern auch O. hat jedenfalls eine gewisse Kenntnis gehabt. Dieterich urteilt (für das Wenige, was O. merken läßt, zu sicher [Eine Mithrasliturgie S. 88]): »Ihm selbst (d. h. O.) ist die Mithrasreligion gut bekannt«. Dazu kommt das etwas voreilige Lob, das O. 1 12 den Mysterien der Perser spendet; die wohl eingehendere Beschreibung derselben hat O. dem C. energisch gestrichen 6 22.

[2] Die Abstoßung der zweiten Stufe als der der Sünder ist bei O. ohne jede Verschleierung deutlich, zum Teil mit einer sachlichen Offenheit, die merken läßt, er fürchtet hier keine Verdächtigung. Die Brücken, die der Christ nach dem Grundsatze: »des Schwachen im Glauben nehmt euch an« gebaut hat, reißt der Gnostiker mit Selbstverständlichkeit wieder ein. Was soll die Weisheit bei dem Sünder, dem mit gröbsten Mitteln nur von den gröbsten Lastern Zurückgeschreckten? Sakrileg ist es, ihm darzubieten, was den Vollkommenen gehört. Zum Dogma gehört der Satz des Paulus (2 24; 3 59): Weisheit lehren wir (»nur«) unter Vollkommenen (I Cor 2 6). Damit ist der Vorwurf des C., daß die göttlichen Geheimnisse den Unreinen gebracht werden, behoben. Kein Sünder kann Gott nahen, die Weisheit geht nicht in eine boshafte Seele (3 60). Diese Klasse grober Sünder stößt O. ab wie C.; für den Kreis, an den er sich eigentlich wendet, macht er dieselbe Voraussetzung selbstverständlicher Reinheit und sittlichen Tugendstrebens wie dieser.

[3] Den Nachsatz des C. »da alle Sünder sind«, faßt O. nicht einmal richtig. Trotz seines treffend herangezogenen Beispiels vom Pharisäer und Zöllner macht der Schlußsatz irre, in dem er das Sündenbewußtsein interpretiert:

3 64 οὐ βλασφημοῦμεν οὖν τὸν θεὸν οὐδὲ καταψευδόμεθα, διδάσκοντες πάνθ' ὁντινοῦν συναισθέσθαι τῆς ἀνθρωπίνης βραχύτητος ὡς πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ μεγαλειότητα καὶ ἀεὶ αἰτεῖν ἀπ' ἐκείνου τὸ ἐνδέον τῇ φύσει ἡμῶν, τοῦ μόνου ἀναπληροῦν τὰ ἐλλιπῆ ἡμῖν δυναμένου.

lichen Seelensuchers, des die Lasten von der armen, gedrückten Menschheit hebenden vergebenden Jesus tritt

der Gesetzgeber.

Ausdrücklich korrigiert O. 2 71: Jesus kam nicht, wie C. die christliche Lehre deuten will, um die Frommen zu erleuchten und gegen die Sünder barmherzig zu sein, sondern um die Sünder zu strafen.

Das »neue Gesetz«, das Jesus auferlegt, ist vor allem das alte des jüdischen Monotheismus und die Vergeltungslehre. 8 61 (κατὰ Χριστιανῶν γράφοντα = C) οἷς ἡ πᾶσα ὑπόθεσίς ἐστι τῆς πίστεως ὁ θεὸς καὶ αἱ διὰ τοῦ Χριστοῦ περὶ τῶν δικαίων ἐπαγγελίαι καὶ περὶ τῶν ἀδίκων αἱ περὶ κολάσεως διδασκαλίαι.

Diese beiden Züge erfaßte schon C. als Hauptmerkmale am Christentum. Vor allem wirkt es durch seine furchtbaren Gerichtsdrohungen auf die Masse.[1] Diese grobe Einschüchterungspolitik wird zwar von C., um ihrer Unaufrichtigkeit willen besonders, geschmäht: 4 10 καὶ οἴεταί (C.) γε ἐπὶ θάμβει τῶν ἰδιωτῶν ταῦθ' ἡμᾶς ποιεῖν, οὐχὶ δὲ τἀληθῆ περὶ κολάσεων λέγοντας ἀναγκαίων τοῖς ἡμαρτηκόσι . . . O. findet diese Unaufrichtigkeit durchaus zur Ökonomie der Schrift gehörig: 5 15 »οἰκονομούμενος δ' ὁ λόγος ἁρμόζοντα πλήθεσιν ἐντευξομένοις· τῇ γραφῇ ἐπικεκρυμμένως μετὰ σοφίας λέγει τὰ σκυθρωπὰ εἰς φόβον τῶν μὴ δυναμένων ἄλλως ἐπιστρέψειν ἀπὸ τῆς χύσεως τῶν ἁμαρτημάτων — in ihrer Wirkung aber wird die strenge Gerichtslehre der Christen von C. beneidet. Er kann nicht umhin, ihre Vergeltungslehre schließlich zu loben und ausdrücklich zu empfehlen (8 49). Die gesetzliche Richtung ist ihm, der die alten Gesetzgeber aufruft, durchaus genehm.

Da auf dieser Stufe für O. und C. nur der Erfolg ausschlaggebend ist[2], so hat O. zweifellos das Übergewicht. Was hilft es, daß auch die heidnischen Priester Strafen androhen, sie haben eben nicht dieselbe bessernde Wirkung wie bei den Christen. Um ihres Erfolges willen in bezug auf die sittliche Hebung der Masse bekennt O. denn auch offen 3 71: Zugegeben, wir sind abergläubisch — jedoch mehr abergläubisch als lasterhaft —, so

[1] 2 6 charakterisiert C. die Christen durch ihre nicht neue, sondern abgestandene Vergeltungslehre: Ehre für die Gerechten, Feuer für die Ungerechten. 8 48 drohen die Christen ihren Feinden ewige Strafen an.

[2] 4 68 παραβαλέτω γὰρ ὁ βουλόμενος ἄλλην ὁδὸν, ἐπιστρέφουσαν ἅμα καὶ βελτιοῦσαν οὐ μόνον ἕνα που καὶ δεύτερον ἀλλ' ὅση δύναμις καὶ πλείστους ὅσους . . .

solltet ihr uns dennoch dankbar sein, denn wir nützen[1] mit unserm Aberglauben, was ihr von andern Religionen nicht sagen könnt.

Der nur relative Fortschritt des Christentums auf dieser Stufe ist von O. sehr nüchtern erkannt und ausgesprochen. Der Aberglaube ist in Kauf zu nehmen um des Nutzens willen für die Inzuchthaltung der Masse. Diese fühlt sich glücklich dabei, mit den Freuden der Seligkeit, die sie erwartet, erträgt sie leichter die Leiden der Wirklichkeit. Der Glaube an Jesus ist darum ein »glücklicher« Glaube.

## Die scharfe Kritik Jesu.

Wenn es nach allem deutlich ist, wie wenig absoluten Wert O. dem beimißt, was doch das Christentum eigentlich ausmacht, wie wenig im Grunde sein Urteil ein anderes ist über diese Christen als das des C., so sind wir dennoch überrascht, daß er diese relative Wertung auch auf Christus ausdehnt, und sich nicht scheut sie auszusprechen. Jesus gab nicht die absolut besten Gesetze, sondern nur die besten, die sich damals gerade dem Volke geben ließen. Ein Bekenntnis, das an Offenheit in christlicher Literatur seinesgleichen suchen mag!

3 79 ἐὰν δέ τις ἐν τούτοις δεισιδαιμονίαν μᾶλλον ἢ πονηρίαν περὶ τοὺς πολλοὺς τῶν πιστευόντων τῷ λόγῳ εἶναι φαντάζηται καὶ ἐγκαλῇ ὡς δεισιδαίμονας ποιοῦντι τῷ λόγῳ ἡμῶν, φήσομεν πρὸς αὐτὸν ὅτι, ὥσπερ ἔλεγέ τις τῶν νομοθετῶν πρὸς τὸν ἐρωτῶντα, εἰ τοὺς καλλίστους ἔθετο τοῖς πολίταις νόμους, ὅτι οὐ τοὺς καθάπαξ καλλίστους ἀλλ' ὧν ἐδύναντο τοὺς καλλίστους· οὕτω λέγοιτο ἂν καὶ ἀπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ Χριστιανῶν λόγου ὅτι ὧν ἐδύναντο οἱ πολλοὶ εἰς βελτίωσιν ἦθῶν τοὺς καλλίστους ἐθέμην νόμους καὶ διδασκαλίαν, πόνους . . . ἀπειλῶν καὶ κολάσεις.

Indirekt wird aus O. deutlich, daß er die Lehre Jesu weder eigen noch ausreichend fand. Der Monotheismus ist von den Juden übernommen, die Vergeltungslehre ist alt und allgemein bekannt, wie O. zugeben muß (8 48; 2 5; 2 2). Jesus war sogar rückständig in bezug auf das Halten der Opferbräuche (erst nach seinem Tode hebt Jesus den Wortsinn auf) und die ausschließliche Beschränkung auf sein Volk. Ein Fortschritt über das Judentum hinaus ist bei Allegorisierung des AT schwer festzu-

[1] Der bloße Nutzen betont 1 9; 1 64; 4 53; 4 81. 83.

stellen[1]. Inhalt und Form seiner Botschaft ist ungenügend. Alle Punkte des Evangeliums sind selbst dem Gebildeten schwer verständlich (3 21). Was bliebe ohne die mehrfache Auslegung? Die Gleichnisreden — sollen sie Wert haben — fordern eine tiefsinnige Erklärung. Hinter der Hülle von »Minderwertigem« soll man Weisheit finden (1 29). Wer nicht forscht und selbst hinzudenkt, findet auch keine Tiefe der Geheimnisse (3 33). Nicht in das anmutige Gewand griechischer Sprache hat Jesus seine Aussprüche gekleidet (7 59). 6 2 nennt O. seine Sprache »scheinbar« einfach.

Was bleibt als eigenste Bedeutung Jesu? Die Massenzugkraft, die magische Gewalt, die ἐξουσία. Das Urteil des C. ist auch das seine letztlich, nur daß C. diesen ungeheuren Einfluß auf die niederen Schichten hemmen will, während O. ihn verteidigt: Wo wäre ein bequemerer Weg, wo ein leichteres Mittel für den gemeinen Mann ausfindig zu machen, als Jesus den Völkern geoffenbart? 1 9 ποία ἂν ἄλλη βελτίων μέθοδος πρὸς τὸ τοῖς πολλοῖς βοηθῆσαι εὑρεθείη τῆς ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ τοῖς ἔθνεσι παραδοθείσης;

Die offene Unbekümmertheit, mit der O. gelegentlich sein Urteil ausspricht, zeigt, daß er keineswegs glaubt, Christus selbst damit zu erniedrigen. Indem sich dieser für die verschiedenen Stufen der Menschheit in je verschiedener Darstellung offenbart, ist diese selbst als begrenzt und relativ zu beurteilen, ohne daß die wahre, eigentliche Erscheinung Christi von der Kritik betroffen würde. So hat das Ausstrahlenlassen Christi in vielen Bildern es dem O. ermöglicht, in selten unbefangener Weise das

[1] O. ist in Verlegenheit, welches nur ihm eigentümliche Werk er Jesus beilegen soll. Einmal besteht seine Tat darin, daß er den Heiden eine neue Gottesverehrung gebracht hat, diese neue ist aber nur die alte, der jüdische Monotheismus, dann wieder in der Übermittlung von den Juden an die neuen Arbeiter, die Heiden — aber dem widerspricht die historische Tatsache, daß Jesus sich auf einen »Winkel der Erde« beschränkte. So nahm er eine Reformation des Judentums vor, indem er ihre Gebräuche beseitigte und in ein tieferes Verständnis der Schrift und des »geistigen« Gesetzes einführte. Aber das widerspricht 1. den Tatsachen: Jesus selbst 2 6 beobachtet die Opfergebräuche, und 2. war es unnötig, da der jüdische Gottesdienst von Anfang an nur als ein Symbol göttlicher Geheimnisse aufgefaßt oder zum mindesten von den Propheten als solches offenbart worden war (5 42). Der Prophet kennt schon das geistige Gesetz 7 20, er schon will durch absichtlich dunkel gehaltene Reden auf einen höheren Schriftsinn hinleiten. 2 6 und 3 45.

Auch die besonderen Forderungen Jesu, die C. dem AT entgegensetzt, findet O. schon in diesem enthalten, z. B. die der Nächstenliebe 7 25 usw. Umgekehrt werden die Unterwertigkeiten des AT durch Allegorisierung behoben 7 21 ff.

Bild auch des historischen Jesus einzufügen. Wohl ist er für ihn als historische eine relative Größe, aber doch hat er Jesus eine besondere Wertung zu geben vermocht, indem er dessen sittliche Hoheit, die »Sündlosigkeit«, die Voraussetzung sein ließ für die Verbindung des Logos gerade mit dem Menschen aus Nazareth. Und es ist selbstverständlich, daß O. selbst nicht von Wundern und Weissagung, sondern von der sittlichen Überlegenheit des Meisters in Leben und Lehre bezwungen war. Um dieser Überlegenheit willen fühlt sich O. verpflichtet, mit seltener Treue seinen Worten und seinem Tun nachzugehen, aber indem er immer stärker der historischen Persönlichkeit nahegetreten, widerstrebt es seinem Empfinden, aus der Hochschätzung des Menschen[1] irgendwie die Anbetung des Sohnes werden zu lassen.

Das Unterscheidende gegenüber C. bleibt — mag O. auch in der Ausgestaltung des Bildes vom Mensch gewordenen Gott, den Ansätzen des NT folgend, oft genug mit dem Heiden zusammengehen —, daß C. nicht vermochte, Echtes von Unechtem zu scheiden, und dem Wesen des Christentums gegenüber (mit dem neuen Verständnis für Armut, Leiden und duldendem Gehorsam, das es voraussetzte) versagte.

[1] Die bei O. besonders groß war.

## Schluß.

Stellen wir rückblickend die gemeinsamen Züge noch einmal zusammen! Auf beiden Seiten Monotheismus und Universalismus, Bewunderung des Kosmos und seiner Gesetzmäßigkeit, der deus philosophorum und der Pantokrator, entlastet von der Verantwortlichkeit für die Existenz des Bösen und unbeschadet einer vorausgesetzten Materie, die als ein μὴ ὄν nichtachtend übersehen wird. Keine Ablehnung der Logosspekulation bei C.!

Die Frömmigkeit, beherrscht von dem Dualismus von Geist und Leib, empfiehlt die platonische Abkehr der Gedanken vom Sinnlichen und erhofft für die Seele ewiges Leben bei Gott. Tugendstreben und moralische Reinheit sind vorausgesetzt; der Menge werden sie durch eine in Aussicht gestellte Vergeltung nachdrücklich eingeschärft.

Wie man sich um dieser Verwandtschaft willen gegenseitig Entlehnung vorwirft[1], so kann man auch in der Verteidigung gelegentlich die Rollen tauschen. Der Heide kämpft für Monotheismus und reine Gottesverehrung gegen Dualismus und Idololatrie der Christen. Am weitesten entgegen kommt er dem Christentum, wenn auch er Reichtum und Ruhm nicht achtet, eine menschliche und göttliche Weisheit bei den Griechen unterschieden wissen will, und aufzeigt, daß auch schon nach Plato das Unrechtleiden dem Unrechttun vorzuziehen ist. O. ergänzt C. in seinem Bereich, wenn er die christliche Betonung der Menschenwürde stützt mit der stoischen Voraussetzung, die durch die Worte: Vernunft, Willensfreiheit und Tugend beschrieben ist.

Ähnlich sind beide auch einander darin, wie sie sich praktisch ins Leben einstellen: in dem Schwanken zwischen Philanthropie und Aristokratismus, in der Scheidung zwischen gnostischer und mythischer Religion und der Überbrückung mittels Allegorese, in der Mischung von Realismus und Aberglaube. Beide anerkennen die Wirkungen der Magie: C. voller Mißtrauen sich zurückziehend, O. interessiert ihr nachgehend. Der Dienst der Dämonen, bei C. nur künstlich noch aufrechterhalten, nimmt bei

[1] Bei C. der Hauptvorwurf; O. läßt die Griechen (Plato) bei den Hebräern Anleihe gemacht haben (5 15; 6 8; 6 20).

O. als Engelsdienst wieder seinen Einzug. Spezifisch christliche Probleme im engeren Sinne hat O. dem C. nicht entgegengestellt. Über die Sakramente und den heiligen Geist schweigt er, die Auferstehung behandelt er zurückhaltend, ein Eingehen auf die christliche Eschatologie fehlt, Begriffe wie Erlösung, Rechtfertigung, Vergebung, Sünde, Gnade sind vernachlässigt oder fehlen ganz.

Wenn man einerseits Punkt für Punkt in der Hauptsache ein Übereinstimmen oder ein Begegnen und Zusammentreffen von verschiedener Richtung her feststellen kann, so wird es andrerseits um so interessanter und schwieriger, den Unterschied, der sich jedem unmittelbar eindrucksvoll bemerkbar macht, zu bestimmen.

Die Unterschiedenheit liegt weniger im einzelnen, als vielmehr in der Stimmung des Ganzen, in dem Geist der Entschiedenheit und Wärme, der die Weltanschauung des O. einheitlich durchwaltet. Diese einheitliche Durchdringung und Belebung von einem Impulse aus fehlt C. Die verschiedensten Anregungen seiner Zeit sind über ihn hinweggegangen; sie treten auf und — wieder ab. Seine allzu große Gebildetheit statt Bildung ließ ihm gerade so viel Empfänglichkeit, sein Wissen zu mehren, nicht aber auch sein Verstehen. Das feine Erahnungsvermögen der Seele für wahre Werte ist verkümmert, und kein Erlebnis ist so tief unter die Oberfläche gedrungen, daß es ihn zu einer einseitig ausschließenden Lebensgestaltung gezwungen hätte. Lose stehen die verschiedensten Elemente nebeneinander, was heute Ja ist, kann morgen Nein werden, wenn es die Polemik gerade fordert. Dazu kommt: mit stolzer Sicherheit ruht dieses Heidentum in sich selbst, in seiner literarischen und philosophischen Vergangenheit. Welch Neues könnte es geben, das diese zu überbieten vermöchte! An seiner Selbstgenügsamkeit hat es seine seelische Grenze, und vor den letzten erlösenden Erkenntnissen seiner Zeit — der höheren Freiheit, der persönlichen Religion, der Erhebung aller Menschen, selbst der niedersten, zu Brüdern kraft ihrer eingeborenen Menschenwürde — macht es verständnislos Halt. Darum kommt C. und das Niveau, welches er vertritt, mit seiner vornehmen, hohen Sittlichkeit, seiner strengen Selbstzucht und seinem lang kultivierten, höchst achtungswerten Staatsbürgertum dennoch nie über einen gewissen Durchschnitt hinaus.

O. dagegen ist — es sei hier nicht betont, daß er der größte Gelehrte der griechischen Kirche des Altertums gewesen — eine der bedeutendensten christlichen Persönlichkeiten der Geschichte.

Er geht aus vom Leben, durchsetzt seine Weltanschauung mit Leben und dringt auch wieder auf die Umsetzung in Leben. Das Gewisseste ist für ihn die Tat. So ist das erste der neue Geist, den er empfangen und der sich nun möglichst umspannend, bedeutend, mit breiter Basis zum Ausdruck bringen will. Seine mit Hilfe der idealistischen Philosophie ausgebaute Weltanschauung ist nur Mittel, sie dient dem Geiste, der sie beherrscht. Dieser dringt im Gegensatz zu C. auf Einheit und bringt schon mit sich selbst die Einheit. Einzelausführungen mögen mißglücken, Widersprüche nicht restlos verarbeitet sein. An der Absicht des Ganzen kann man stets den Maßstab zur Korrektur im Geiste des O. und zur Vervollkommnung gewinnen. Jedoch bestimmte Entgleisungen, die eben gegen die zugrunde liegende Gesinnung verstoßen, sind dem O. nicht mehr möglich. Er könnte nicht mehr — sei es auch nur im Eifer der Polemik — die Überordnung der Tiere über die Menschen behaupten, nicht mehr sagen, daß Gott sich um die Sünde der Menschen so wenig kümmere wie um die der Affen und Fliegen, daß er kein Freund sei der Kranken u. a. Durchweg bemerkt man das größere Ernstnehmen wie die tiefere Kenntnis der Probleme und die sicherere Auswahl des Würdigsten.

Im Unterschied zu C. verdankt O. dem Christentum vor allem eins: die Kraft der Ausscheidung, die sich am wirksamsten äußert in der unbeirrbaren Ablehnung des Polytheismus. Aber auch umgekehrt lebt in den positiven Erkenntnissen eine ganz andere Energie und Entschiedenheit, mit der sie sich durchzusetzen verlangen. Die Nächsten- und Feindesliebe ist nicht der Ausfluß einer humanen, philanthropistischen Anwandlung, wie sie gewissen Zeiten eigen, sondern mit einer andern Entschlossenheit als der einer philosophischen Meinung, ist sie ein Muß geworden und beansprucht als Gebot des Meisters von nun an absolute Gültigkeit.

Den tiefsten Unterschied in die Weltanschauung beider bringt der Einschlag der neuen Persönlichkeit. Im folgenden möchte ich abschließend die Züge an O. herausstellen, in denen sich besonders die christliche Eigenart im Gegensatz zum Heidentum ausprägt: Wahrhaftigkeit, Aktivität und Güte.

Es gibt wohl selten ein Werk von einer so anspruchslosen Aufmachung wie das des O. Nicht einmal am Anfang berührt uns ein Hauch seiner Größe: man könnte fast sagen, sie zergeht sofort unter der unkünstlerischen, wenig wirkungskräftig geschärften Form der Darbietung. Der Stil ist nichts, die Sache

ist alles. »Es trägt Verstand und rechter Sinn« — ganz ohne Kunst — »sich selber vor«. Die Rede ist breit und weitschweifend, abbrechend und wiederholend, je nachdem es die Wichtigkeit des Gegenstandes dem O. zu fordern scheint. Da ist weder Pathos noch Witz und sicher keine Schalkhaftigkeit[1]. Seine Begeisterung, die sehr wohl durchbrechen kann, äußert sich erregt, lebhaft, aber kennt keine Raffinements der Darbietung. Bezeichnend ist die Sentenzenlosigkeit seiner Sprache. Kaum findet sich ein Satz, der sich durch eine durchschlagende Allgemeinkraft zu einem Vade mecum eignen würde, O. redet eben nur zur Sache.

Wichtig ist dabei, daß man feststellen muß, diese Vernachlässigung der Sprache liegt weniger daran, daß O. nicht kann, als daß er nicht will. Die Schönheit griechischer Rede schmeckt auch er mit feinem Empfinden, anerkennt sie und vergißt nicht, sie rühmend bei Werken anderer Schriftsteller hervorzuheben (4 51. 52). Nur regt sich bei dem Christen daneben noch ein anderes Gefühl: die Stilkünstelei ziemt sich nicht für die ernste Angelegenheit der Religion. Das leicht Spielerische und Unwahre griechischer Kunstprosa mit ihrer Verlockung, dem Ausdruck mehr nachzugeben, als die Sache verträgt, widerstrebte dem Christen O. Das Jesuswort schwebt ihm vor: »Eure Rede sei ja ja, nein nein, was darüber ist, das ist vom Übel!« Im »Gebet« c. 28 bemerkt er sehr schön, wir seien verpflichtet, auf die Worte zu achten, »daß sie ohne Stachel wären, ersprießlich und ja nicht erfolglos«[2].

Es ist kein belangloser Anstoß, den O. an C. nimmt, der sich wie ein Komödiendichter dazu hergibt, Personen auftreten und sich bestreiten zu lassen. Die Sache der Religion, jedenfalls des Christentums, darf sich solcher Künste nicht mehr bedienen.

Hart unmittelbar vor und hinter den Worten steht, was mehr Gewicht zu geben vermag als alle Rhetorik — das Martyrium und die Bereitschaft zu ihm. Das Martyrium ist dem O. während seines Lebens bei sich und andern so oft nahegetreten, daß dieser Umstand wohl nicht ohne Einfluß auf seine Inachtnahme und ängstlich gewissenhafte Befolgung auch kleinster Gebote gewesen und auf die Empfindung, keine noch so kurze Spanne Zeit vergeuden

[1] Kind S. 33 zu 4 98, welche Stelle sicher nicht als scherzhafte Bemerkung aufzufassen ist.

[2] περὶ εὐχῆς c. 28 2: ὀφείλομεν δὲ καὶ τῇ ψυχῇ τήνδε τὴν ἐπιμέλειαν προσάγειν καὶ τοῦ νοῦ τῆς ὀξύτητος πρόνοιαν ποιεῖσθαί τοῦ τε λόγου, ἵν' ἄκεντρος καὶ ὠφέλιμος ᾖ καὶ μηδαμῶς ἀργός.

zu dürfen. Nicht dem Ruhme eines Gelehrten oder Schriftstellers, sondern einer Pflicht wollte O. mit seiner Apologie genügen, auf die er sich, als zu einer harten Arbeit, immer wieder mit Gebet vorbereitete. Das Zurückstellen seiner eigenen Person bemerken wir durchweg. Aus dem bescheidenen Urteil über sich selbst würde man nie auf den berühmten Gelehrten schließen, als der er schon zu seinen Lebzeiten galt. »Bekenntnisse« zu schreiben, lag seiner allgemein interessierten Zeit nicht, besonders aber ihm nicht: weder hätte er seine Person so wichtig nehmen können, noch seine Gefühle mit der leisen Übertreibung, die wohl jede Umsetzung in Worte fordert, zur Schau zu stellen vermocht.

Wie im Einzelnen, so ist diese Wahrhaftigkeit auch der Grundzug seines ganzen Werkes trotz mancher Sophistik — diese berührt nicht den Kern seines Wesens, sie ist harmlos, mißglückt ihm meistens durch ihre naive Offenheit, und beabsichtigt niemals eine wirkliche Täuschung des Lesers — und auch trotz seiner Empfehlung der Zwecklüge und pädagogischen Zurückhaltung wissenschaftlicher Wahrheiten! Es wäre ein arger Fehler, die Rücksichtnahme auf das Verständnis und die sittliche Unreife einzelner Christen mit persönlicher Unwahrhaftigkeit gleichzusetzen. Vielmehr bekennt die »Widerlegung« seine gewissenhafte Aufrichtigkeit vor sich selbst und auch vor dem Gegner von Anfang bis Ende. Er verbirgt keine Sorge, die ihm die »Schrift« bereitet, zeigt Widersprüche auf und dringt durchweg auf Gründlichkeit und stichhaltigen Beweis, selbst wenn es ihn zwingt, das Versagen seiner Belege, die gelegentliche Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit seines Beweises einzuräumen. Seine Fähigkeit besteht nicht darin, umzubiegen und zu vertuschen, sondern darin, das Gegebene zu verstehen, zu klären und wenn möglich in seiner Schwierigkeit durch Kombination zu beheben.

Die Erkenntnis des Unzulänglichen ist bei O. verhältnismäßig stark. Bei seinem oft sehr nüchternen Blick für das Tatsächliche und seiner historischen Kritik könnten Pessimismus und Skepsis drohen, wenn nicht sein Wissen schließlich entscheidend getragen würde von dem alles durchdringenden Glauben an die Güte Gottes. Diese setzt das Pluszeichen vor seine Weltanschauung, gibt ihr die Wärme und Beruhigung. Sein religiöser Optimismus äußert sich vor allem in der ihm in besonderem Maße eigenen relativen Betrachtungsweise, die eine Vereinigung von Verurteilung und Anerkennung, von scharfer Kritik und

vertrauender Zuversicht zugleich ist. Seiner überwiegend positiven Einstellung nach gibt sich O. weniger damit ab, den Unwert zu bemängeln, als den relativen Wert herauszustellen und zu nutzen, insofern er den Weg zur Offenbarung des absoluten Gutes vorbereitet. Im Hinblick auf diese letzte Aussicht wird alles auf sie hinzielende Vorletzte ertragbar. Gemäß der erziehenden Güte Gottes hat auch der Mensch in seinem Kreise Leben und Lehre unter den Grundsatz zu beugen: was dem Bruder nützt. Die Zucht des O. ist nicht weichlich. Wie unerbittlich streng er eifern kann um seines Christentums willen, zeigt der »εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς λόγος«, wo er seinen angesehenen Freund Ambrosius unter Anführung einer großen Anzahl von Schriftstellen ermahnt, zum Ehrgeiz stachelt, ja sogar nicht die Drohung fehlen läßt. Der flammende Hauch der Begeisterung, als ein Auserwählter um Christi willen leiden zu dürfen, versengt jedes menschliche Gefühl.

Ich durfte wohl mit Recht die Forderung der Wahrhaftigkeit und des Dienstes am Nächsten als zwei speziell christliche und auch speziell dem O. eigene Züge herausstellen. Eine umfassende Charakteristik des Mannes zu geben, liegt nicht in meiner Aufgabe, und ich würde sie auch ohne eine eingehendere Kenntnis seiner gesamten Werke nicht wagen. Seine Persönlichkeit ist nicht so unkompliziert, wie man zunächst vermuten möchte. Sie geht nicht restlos auf in den großlinigen, klaren Zügen vornehmlich des christlichen Gelehrten. Sein Rationalismus vor allem bedarf einer besonderen Charakteristik. Nicht vergessen darf man sein andächtiges stetes Mitschweigen bei der dunkel geheimnisvollen Sprache des Paulus. Im Anschluß an dessen Wort I Cor 13 12 — eine Lieblingsstelle des O. — bringt er sein eigenes tiefstes Sehnen zum Ausdruck:

βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.

Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena. — 5458

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

GTU Library
3 2400 00713 4053

# ΠΡΟΦΗΤ

Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung

von

**Erich Fascher**
Lic. theol., Privatdozent an der Univ. Marburg

Großoktav — Etwa 15 Bogen — Erscheint im Winter 1926

Inhalt:

I. Προφήτης nach griechischem Sprachgebrauch: 1. Prolegomena. 2. Sprachgeschichtliche Untersuchungen. 3. Religionsgeschichtliche Ergänzungen.
II. Προφήτης als Uebersetzung eines ägyptischen Priestertitels.
III. Προφήτης im Alten Testament und Spätjudentum: 1. Die Septuaginta. 2. Philo, Josephus und die Rabbinen.
IV. Προφήτης im Neuen Testament und der hellenistischen Umwelt: 1. Das Neue Testament. 2. Außerchristliche Prophetentypen.
V. Προφήτης bei den Apologeten und Kirchenvätern.

---

# Das heilige Schweigen

Eine religionsgeschichtliche Untersuchung

von

Lic. theol. **Gustav Mensching** Marburg

(Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. 20. Band, 2. Heft)

Großoktav — 11 Bogen — 1926 — 7.50 M., geb. 10 M.

Die Schrift beschäftigt sich mit der religionsgeschichtlichen Erscheinung des „Heiligen Schweigens" in der Weise, daß sie versucht, nachfühlend den Reichtum religiöser Inhalte, die im Schweigen in aller Religion sich bergen, erkenntnismäßig zur Darstellung zu bringen. Dieses heilige Schweigen ist keine eindeutige Größe. Es bedeutet vielmehr einen Komplex oft widerstreitender Momente, die es zu unterscheiden gilt. Diese Momente liegen ebensowohl auf dem Gebiete reiner Innerlichkeit, wie auch auf dem der äußeren Erscheinung. Es wird daher im ersten Teile dieser Untersuchung vom inwendigen, im zweiten vom äußeren Schweigen gesprochen, wobei sich als Unterabschnitte u. a. ergeben: Das schweigende Gebet, Schweigen als religiöser Gleichmut, die schweigende Betrachtung, die schweigende Erleuchtung, das einende Schweigen, die schweigende Anbetung, das harrende Schweigen der Quäker, das magische Schweigen usw. Es wird der Versuch gemacht, die in dieser Hinsicht verwandten Erscheinungen innerhalb der verschiedenen Religionen zur Erkenntnis des Phänomens heranzuziehen.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

# Griechisch-Deutsches Wörterbuch

zu den

# Schriften des Neuen Testaments

und der übrigen urchristlichen Literatur

von **Erwin Preuschen** † 1920

Zweite Auflage, vollständig neu bearbeitet von

**Walter Bauer**

ord. Prof. d. neutestamentlichen Theologie in Göttingen

Etwa 80 Bogen im Lexikonformat. Etwa 10 Lieferungen von je 8 Bogen.
Jedes Vierteljahr erscheint eine Lieferung.
Preis der Lieferung 8 Mark — Lieferung 1 bis 5 liegen vor; Liefg. 6 erscheint noch 1926

Ich stehe nicht an, Preuschen-Bauer als das neutestamentliche Wörterbuch zu begrüßen. Seinen Zweck, „den verschiedensten Kreisen, vom Studierenden bis zum selbständigen Mitforscher", zu dienen, erfüllt es vollauf, wenn, was nicht zu bezweifeln ist, die weiteren Lieferungen auf der Höhe der ersten bleiben. — Studenten und Pfarrer werden sich die Mehrausgabe für Preuschen-Bauer gegenüber primitiveren Hilfsmitteln nicht reuen lassen und gerade das, was sie vielleicht zuerst als Ballast wegwerfen, allmählich als eine wertvolle Bereicherung ihrer Einsicht in das Griechische des Neuen Testaments schätzen lernen. — Der Druck ist, soweit ich sehe, bewundernswert zuverlässig.

(Prof. Debrunner in der Theol. Lit.-Ztg., 1925

---

# Konfessionskunde

Von

**Hermann Mulert**

ord. Prof. der Theologie in Kiel

(Sammlung Töpelmann. Die Theologie im Abriß. 5. Band)

Erste Hälfte

Umfang 13 Bogen in Oktavformat — 1926 — 3.50 M.

Die zweite Hälfte, etwa 16 Bogen umfassend, wird bis Herbst 1926 vorliegen

Kattenbusch hat vor einem Menschenalter die „Symbolik", die mehr nur die Dogmen der Kirchen zu vergleichen suchte, erweitert zur Konfessionskunde, einer vergleichenden Schilderung des ganzen Lebens der verschiedenen Kirchen und Sekten des Christentums. Sein Werk blieb unvollendet wie das ähnliche von Loofs. Eine vollständige Konfessionskunde ist aber um so nötiger, als die bloße Vergleichung der Lehren die tiefsten Unterschiede zwischen Katholizismus und Protestantismus, auch zwischen morgenländischen und abendländischen Kirchen mehr verhüllt als erklärt. Je stärker in den letzten Jahren die Wandlungen auch auf religiös-kirchlichem Gebiet waren, je deutlicher oft der Zusammenhang von Religion und Politik hervortritt, um so willkommener wird es vielen sein, daß hier erstmalig eine solche Vergleichung aller christlichen Kirchen und Sekten geboten wird, auch in Verfassung und kultischem Brauch, in ihrer Frömmigkeit wie ihrer Stellung zur Wissenschaft, ihrer Moral wie ihrer sozialen Bedeutung.

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena